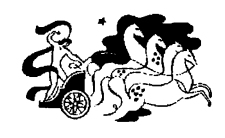
ÉTANT DONNÉ

Essai d'une phénoménologie de la donation

JEAN-LUC MARION

Seconde édition corrigée



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

DU MÊME AUTEUR

Sur l'ontologie grise de Descartes, Paris, Vrin, 1975 ; 2e éd. complétée, 1981.

Sur la théologie blanche de Descartes, Paris, PUF, 1981 ; 2e éd. complétée, « Quadrige », 1991.

Sur le prisme métaphysique de Descartes, Paris, PUF, 1986.

René Descartes. Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle (avec des notes mathématiques de P. Costabel), La Haye, M. Nijhoff, 1977.

Index des « Regulae ad directionem Ingenii » de René Descartes, en collaboration avec J.-R. Armogathe, Rome, Éd. dell'Ateneo, 1976.

L'idole et la distance, Paris, Grasset, 1977 ; 2e éd., 1989 ; 3e éd., « Le Livre de poche », 1991.

Dieu sans l'être, Paris, Fayard, 1982 ; 2e éd., PUF, « Quadrige », 1991.

Prolégomènes à la charité, Éd. de la Différence, 1986 ; 2e éd., 1991.

Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris, PUF, 1989.

La croisée du visible, Paris, Éd. de la Différence, 1991 ; 2e éd., 1994; 3e éd., PUF, 1996.

Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique, Paris, PUF, 1991.

Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu, Paris, PUF, 1996.

Hergé. Tintin le terrible ou l'alphabet des richesses, en collaboration avec A. Bonfand, Paris, Hachette, 1996.

Index des « Meditationes de prima Philosophia » de R. Descartes, en collaboration avec J.-P. Massonet, P. Monat et L. Ucciani, Besançon, 1996.

ISBN 2 13 048677 0
ISSN 0768-0708

Dépôt légal — 1re édition : 1997, août
2e édition corrigée : 1998, février

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Réponses préliminaires

> « Axiome : nous *ne pouvons rien savoir par nous-mêmes*, tout savoir authentique doit nous être donné. »
>
> NOVALIS[1].

Étant donné – la formule semble aller de soi.

L'entente spontanée s'y allie facilement à la lecture savante pour y ajouter un article au premier mot, en sorte de lire « l'étant donné », en considérant « [l']étant » comme un substantif, pour simplement conclure que ce qui est, à savoir l'*ens* des philosophes ou, selon un vieux mot français, l'étant[2], se trouve aussi donné ; un étant – en d'autres termes, un donné. Bref, la formule énoncerait seulement qu'il y a de l'étant plutôt que rien ; ainsi, la lecture commune, savante et spontanée à la fois, ne comprend dans « étant donné » que ce que la métaphysique peut en dire. Par quoi non seulement cette lecture n'en lit pas vraiment la lettre, mais elle s'expose à l'incohérence. Car, si l'on admet que c'est l'étant (au sens nominal) qui se trouve donné et rien de plus, pourquoi ne pas dire simplement et métaphysiquement que « l'étant est », voire que « l'étant *est* donné » ? Pourquoi au contraire juxtaposer sans transition, ni article, ni copule, les termes « étant » et « donné » ? « Donné » équivaut-il banalement à une explicitation de « est donné », comme « étant » à une explicitation de « l'étant est » ? Bref « étant donné » glose-t-il seulement l'étrange et double tautologie

1. Novalis, *Brouillon général*, § 902, in *Schriften* (éd. P. Kluckhon, R. Samuel), Stuttgart, 1960, t. 3, p. 441.

2. Faut-il rappeler encore que le terme d'*étant* (ignoré des dictionnaires *Littré*, *Lalande* et *Robert*) apparaît au moins chez Scipion Dupleix, *La Logique ou art de discourir et raisonner*, Paris, 1603, I, 7 (éd. R. Ariew, Paris, 1984, p. 45 et *passim*).

« l'étant – ce qui – est » ? S'il ne s'agissait que de cela, pourquoi n'avoir pas dit, comme la philosophie le redit fidèlement depuis Parménide, que l'étant est – ἐὸν ἔμμεναι[1] ? Et s'il s'agit de cela, pourquoi la formule a-t-elle recours à « donné », puisque, dans la glose à laquelle aboutit cette lecture, ce terme – et lui seul – disparaît comme inutile et imprécis ? Bref, la lecture spontanée et savante d'« étant donné » démultiplie « étant » et oublie entièrement « donné ».

Il faut donc y renoncer et lire « étant donné » comme, à la réflexion, il se donne : sans article ajouté, « étant » doit se prendre pour un verbe ; et un verbe qui travaille pour un autre (verbe *auxiliaire*), puisqu'il met en œuvre ce qui, dès lors, s'avère à la fin « donné ». « Étant donné » indique que le donné s'est bel et bien déjà et irrévocablement donné –, comme « étant fait » affirme que le fait s'est fait[2], « étant acquis », que l'acquis est définitivement acquis, ou « étant dit », que le dit a rang de promesse, etc. Ici « étant » prépare « donné », qui l'accomplit et lui confère la force d'un fait accompli – *to enforce* dit l'anglais. Plus encore : ne s'en considérant que comme l'auxiliaire, « étant », à titre de verbe, bascule et disparaît dans le « donné », parce qu'il ne vise qu'à le renforcer ; « étant » pose le fait du « donné » et s'y dépose tout entier. « Étant donné » – le donné se donne de fait et atteste ainsi sa donation. « Étant donné » ne reconduit pas le donné au rang d'un étant encore mal nommé, ni ne l'inscrit dans l'étantité supposée normative, mais le découvre comme un donné, qui ne doit rien à personne, donné en tant que donné, qui s'ordonne à la donation et y emploie même « étant ». Du même geste, le donné conquiert sa donation et l'être (étant verbal) y disparaît en s'y accomplissant. En effet, ici, le donné déplie verbalement en lui sa donation – ce que nous nommerons ce pli du donné –, et

1. *Poème*, fragment 6, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (éd. Diels-Kranz), Zürich, 1966[12], t. 2, p. 232. On traduit : « Nécessaire est ceci : dire et penser de l'étant l'être » (tr. J. Beaufret, Paris, 1955, p. 81) ou, plus net, « Il faut dire et penser l'étant être » (tr. M. Conche, Paris, 1996, p. 102).

2. Shakespeare : « I have done the deed », *Macbeth*, II, 2, *The Yale Shakespeare* (éd. W. L. Cross, T. Brooke), New York, 1993, p. 1133.

l'être auxiliaire se range à la donation, qu'il sert. « Étant donné » dit le donné en tant que donné.

« Étant donné » reprend donc la question que nous posions avec *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* en 1989. Nous ne pensions alors que procéder à un simple examen historique du développement de la méthode phénoménologique : surgissement de la réduction dans l'objectité chez Husserl, virage de la réduction à l'étantité en vue d'accéder à l'être de l'étant pour le *Dasein* avec Heidegger, possibilité enfin de radicaliser la réduction pure au donné comme tel. Ceci nous avait semblé s'imposer presque banalement à la lecture des textes canoniques. Sans doute, le privilège finalement accordé à la donation pouvait surprendre – mais ne s'agissait-il pas, après tout, que de la simple traduction d'un concept redondant chez Husserl *(Gegenbenheit)* ? Quant à savoir si l'on pouvait ou non le recevoir, cette question n'aurait jamais dû – en principe – dépendre de l'étiquette de la pensée reçue, ni des bonnes manières idéologiques, mais des exigences de la chose même. Sans doute aussi, la possibilité d'une « troisième réduction » pouvait étonner – mais enfin, si la réduction transcendantale de Husserl se jouait bien dans l'horizon de l'objectité, si la réduction existentiale de Heidegger se déployait dans l'horizon de l'être, ne devait-on pas, dès lors qu'on ne bloquait plus la réduction sur l'objet ou sur l'étant, la désigner spécifiquement comme la troisième, ordonnée au pur donné ? Nous pensions ainsi avoir travaillé presque en historien de la philosophie, appliqué à l'histoire de la phénoménologie.

Le débat qu'a suscité *Réduction et donation,* avec ses réactions positives et négatives, nous a heureusement détrompé, puisqu'il prouvait que nous avions avancé des thèses plus lourdes que nous ne l'avions imaginé. Les accords, les désaccords et même les contresens indiquaient sans ambiguïté des enjeux, mais aussi de nouvelles difficultés, qui attendaient une décision. En les recensant, nous disons donc notre dette et notre gratitude à ceux qui nous les ont vraiment désignés. Le présent travail tente de répondre à ces interrogations. *a)* Il s'agit d'abord du nouveau principe « Autant de réduction, autant de donation », plus adéquat que les autres principes proposés à la phénoméno-

logie, parce qu'enfin dernier (Livre I, § 1)[1]. Il nous a conduit à thématiser explicitement une nouvelle définition, plus large et plus élémentaire à la fois, du phénomène – non plus comme objet, ni comme étant, mais comme donné. A charge pour le projet de déduire et d'articuler tous les caractères du phénomène en tant que tel à partir de sa détermination de donné (Livre III). *b)* Il a ensuite fallu réinterroger radicalement le caractère donné du don : peut-il se concevoir comme don sans annihiler en lui tout contenu, tout acteur et toute intrigue (Livre II, § 7-8)[2] ? Devant cette aporie, ne devrait-on pas renoncer à un concept unique de donné et distinguer essentiellement entre la donation phénoménologique du donné et la thématique commune du don[3] ? *c)* Ensuite, ne devait-on pas craindre quelque retour à la « métaphysique spéciale », qu'impliquerait peut-être la donation, censée supposer un donateur transcendant, voire – *horribile dictu* – « théologique »[4]. Au-delà de cette polémique de surface, se posait ainsi la question, plus essentielle, sur la possibilité de déployer la donation dans le seul cadre de l'immanence réduite (Livre II). *d)* On interrogeait aussi la nature de la troisième réduction : va-t-il de soi qu'elle s'accomplisse encore dans le champ de la phénoménologie, ne pourrait-elle pas plutôt la subvertir ou la perdre[5] ? Nous avons donc dû tenter d'établir que, loin de sombrer dans l'indicible et l'irrationnel, la troisième réduction permettait seule de mettre en scène les phéno-

1. M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, « A propos de *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion », 1991/1.

2. J. Derrida, *Donner le temps*. 1. *La fausse monnaie*, Paris, 1991.

3. Question posée par P. Ricœur lors d'un débat sur *Réduction et donation*, organisé le 10 juin 1994 au « Centre Sèvres » (Paris).

4. J. Benoist, exposé inédit, lors de ce même débat ou, plus récemment, « Qu'est-ce qui est donné ? La pensée et l'événement », *Archives de philosophie*, 1996/4 ; F. Laruelle, « L'Appel et le Phénomène », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991/1 ; et D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, 1991. Ici les questions s'adressent le plus souvent, quoique avec talent, à ce que nous *n'*avions précisément *pas* dit.

5. J. Greisch, « L'herméneutique dans la "Phénoménologie comme telle" », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991/1 et J. Grondin, « La phénoménologie sans herméneutique », *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1992/1.

mènes en tant que tels, précisément parce qu'elle les reconduisait à leur statut de pur donné, suivant des déterminations radicalement non métaphysique (Livre III). *e)* Plus, la réduction de la phénoménalité à la donation parvient à décrire enfin certains phénomènes exceptionnels, que la métaphysique et la phénoménologie antérieure ignoraient ou excluaient : les phénomènes saturés d'intuition, que nous nommons paradoxes (Livre IV). *f)* Enfin la détermination du phénomène comme donné, si elle peut et doit se dispenser de tout donateur, advient cependant toujours à un donataire : « ce qui vient après le sujet », nous le décrivons ici comme l'adonné, sans autre *subjectum* que son aptitude à recevoir et à *se* recevoir de ce qu'il reçoit (Livre V).

Nous n'avons donc, dans ce qui suit, qu'un thème ; si le phénomène se définit comme ce qui *se montre* en et de soi (Heidegger), au lieu de se laisser constituer (Husserl), ce *soi* ne peut s'attester qu'autant que le phénomène d'abord *se donne*. Faute de remonter à ce par quoi le phénomène se donne, on ne conçoit plus qu'il puisse se montrer. Et de fait, la pensée qui ne fait pas droit au donné reste la plupart du temps et de prime abord impuissante à recevoir nombre de phénomènes pour ce qu'ils sont – des donnés qui se montrent. Aussi exclut-elle du champ de la manifestation non seulement maints phénomènes, mais surtout les plus doués de sens et les plus puissants. Seule une phénoménologie de la donation peut revenir aux choses mêmes, parce que pour y revenir, il faut d'abord les voir, donc les voir venir et enfin en supporter l'arrivage (§ 14).

Deux questions restent pourtant encore à disputer. *a)* Nous assumons souvent que la phénoménologie s'excepte de la métaphysique. Cette assertion, nous ne la soutenons pourtant pas jusqu'au bout, puisque nous soulignons ce que Husserl garde des décisions kantiennes (les conditions de possibilité de la phénoménalité, l'horizon, la fonction constitutive du *Je*) ; de même, ce que Heidegger garde de la subjectivité dans le *Dasein,* non moins que le privilège de la question de l'être. Il faudrait admettre que la phénoménologie ne dépasse pas tant de fait la métaphysique, qu'elle n'ouvre la possibilité de droit de la laisser à elle-même ; la frontière entre métaphysique et phénoménologie passe à l'intérieur de la phénoménologie – comme sa plus haute

possibilité ; et nous ne nous astreignons à la discipline phénoménologique, qu'à la recherche justement de la voie qu'elle ouvre et, parfois, referme ; mais ici encore, la possibilité va plus loin que l'effectivité ; la voie phénoménologique n'a pas encore atteint son terme et nous ne l'empruntons que dans cet espoir. *b)* En décrivant les phénomènes saturés ou paradoxes (Livre IV, § 21-23), nous n'hésitons pas à pousser jusqu'au phénomène de la Révélation (§ 24), nommément le Christ. Ne s'agit-il pas là d'un tournant théologique évident et parfaitement indû ? Encore une fois, nous le contestons pour au moins deux raisons. (i) Tout phénomène doit pouvoir se décrire et toute exclusion de principe se retourne, en phénoménologie comme ailleurs, contre celui qui l'exerce ; ce fut une des limites les plus patentes de la métaphysique classique, de Spinoza à Nietzsche, que de prétendre interdire la phénoménalité à ce qui la revendiquait ; car le concept même de Révélation relève de plein droit de la phénoménalité et, même pour le contester, il convient de l'envisager. (ii) Nous n'abordons pas *ici* la Révélation dans sa prétention théologique à la vérité, comme seule la foi peut l'oser ; nous l'esquissons comme une possibilité – en fait la possibilité ultime, le paradoxe des paradoxes – de la phénoménalité, telle qu'elle s'accomplit dans le cas d'un éventuel phénomène saturé ; l'hypothèse même qu'il n'y ait eu historiquement aucune telle révélation ne changerait rien à la tâche phénoménologique de rendre compte du fait, lui incontestable, qu'on a pu la penser, la discuter et même la décrire. Cette description ne fait donc pas exception au principe de la réduction à l'immanence. Il en va ici peut-être comme des phénomènes que Husserl pensait ne pouvoir décrire que par des variations imaginatives – imaginaires ou non, ils apparaissent et leur simple possibilité mérite l'analyse et la *Sinngebung*. – Quant au rapport que la phénoménologie, ou plutôt une phénoménologie encore à édifier, pourrait entretenir avec le fait de la Révélation, il ne diffère pas fondamentalement du rapport qu'entretient avec elle la philosophie comme telle. Et nous ne sommes aujourd'hui guère en état ne fût-ce que de poser cette question.

Ce qui *se* montre, d'abord *se donne* – voici notre unique thème : nous avons tenté de le tenir et de l'orchestrer tout au long de ce tra-

vail. Et nous n'avons soutenu aucune autre thèse, implicite ou ésotérique. Qu'on nous permette donc, afin d'éviter les contresens, d'adresser une supplique à ceux que les anciens appelaient des « lecteurs bénévolents » : en principe, nous voulons dire ce que nous essayons de dire et non l'inverse de ce que nous avons dit. Ainsi, lorsque nous disons que la donation réduite ne demande aucun donateur pour son donné, nous n'insinuons *pas* qu'elle réclame un donateur transcendant ; lorsque nous disons que la phénoménologie de la donation outrepasse par définition la métaphysique, nous ne sous-entendons *pas* que cette phénoménologie restaure la métaphysique ; et lorsque enfin nous opposons l'adonné à la subjectivité transcendantale, nous ne suggérons *pas* que le « sujet » renaît dans la donation.

Mais de tels malentendus viennent pourtant d'abord de la difficulté intrinsèque des questions abordées et de nos insuffisances ou ignorances. Jamais autant que sur ce terrain trop exposé et trop ardu, nous n'en avons été à ce point conscient. Nous ne pouvions pas faire mieux que cet essai, manifestement inadéquat à ce qu'il s'agit de penser. « E per piú non poter fo quant' io posso – et ne pouvant pas plus, je fais autant que je peux », disait Bembo[1]. Il reste à espérer que d'autres iront plus loin. La phénoménalité du donné vaut mieux que ce que nous en disons – et elle le fera voir[2]. Car ce que ce livre parvient à dire reste bien en retrait de ce que l'on a conçu, sans pouvoir le formaliser. Et ce que l'on a fini par concevoir reste lui-même très en retrait sur ce qu'on a *vu*.

Paris, 24 juin 1997.

1. Pietro Bembo, *Rime* XLIII, in *Prose e rime,* éd. C. Dioissoti, Turin, 1960, p. 542.

2. Notre reconnaissance va à ceux dont l'intelligence et la patience ont suivi, y compris de leurs critiques, notre long effort : A. Bonfand, V. Carraud, C. Cayol, J.-L. Chrétien, D. Franck et M. Henry, comme à tous ceux qui m'ont supporté.

Livre I
La donation

§ 1. Le dernier principe

Une contre-méthode

En toute science – donc finalement en métaphysique – il s'agit de démontrer. Démontrer consiste à fonder l'apparence pour la connaître certainement, la reconduire au fondement pour la conduire à la certitude. Mais en phénoménologie – c'est-à-dire, du moins en intention, dans la tentative pour penser sur un mode non métaphysique – il s'agit de montrer. Montrer implique de laisser l'apparence apparaître de telle manière qu'elle accomplisse sa pleine apparition, afin de la recevoir exactement comme elle se donne.

Montrer, laisser apparaître et accomplir l'apparition n'impliquent pourtant aucun privilège de la vision. Outre que ce prétendu privilège le cède souvent, en phénoménologie, au primat du toucher ou de l'écoute, en sorte qu'on ne peut guère l'invoquer que pour armer une polémique confuse, il faut contester son présupposé ruineux : le primat d'un des sens (la vision, mais aussi tout autre) n'importe que si la perception détermine finalement l'apparence, donc que si l'apparence elle-même relève en dernière instance de la perception – bref que si l'apparence renvoie d'emblée à l'apparition de la chose même, où, comme à l'épreuve du feu, se consume l'appareillage de l'apparence et

même de la perception, pour laisser surgir ce dont il s'agit. Or la phénoménologie n'a d'autre but ni d'autre légitimité que de tenter d'accéder à l'apparition dans l'apparence, donc de transgresser toute impression perçue par l'intentionnalité de la chose même. Même dans la vision de la simple apparence, il ne s'agit précisément plus en phénoménologie de ce que la subjectivité aperçoit par tel ou tel de ses outils perceptifs, mais directement de ce que – à travers, malgré, voire *sans* eux – l'apparition donne d'elle-même et comme la chose même. La distinction entre voir, écouter et sentir (mais aussi goûter et humer) ne devient déterminante qu'à partir du moment où la perception s'englue dans une détermination décidément subjective de son rôle, comme ce qui filtre, interprète et déforme l'apparence de l'apparition. Inversement, dès que l'apparition domine l'apparaître et le reprend, les spécifications subjectives de l'apparence par tel ou tel sens n'importent plus essentiellement : que je la voie, la touche, la sente ou l'entende, c'est toujours la chose qui m'advient à chaque fois en personne ; et qu'elle ne m'advienne jamais ainsi qu'en partie et par esquisse n'empêche pas qu'elle m'arrive dans la chair même de son apparition ; cette imperfection même ne se marquerait pas, si elle ne présupposait déjà l'apparition en personne de la chose, qu'elle limite. Le privilège prétendu de la vision ne devient donc déterminant qu'une fois manqué le privilège – seul décisif – de l'apparition de la chose même au sein de son apparence (sensible, perceptible, « subjective », etc.). L'étude de ce privilège constitue l'affaire propre de la phénoménologie, qui n'en admet pas d'autre. Nous nous y tiendrons donc strictement.

Le privilège d'apparaître dans son apparence se nomme aussi manifestation – manifestation de la chose à partir d'elle-même et comme elle-même, privilège de *se* rendre manifeste, de *se* faire voir, de *se* montrer. Ce qui nous contraint à corriger déjà notre point de départ : si, en régime métaphysique, il s'agit certes de démontrer, en régime phénoménologique, il ne s'agit pas seulement de montrer (puisqu'en ce cas l'apparition pourrait encore rester l'objet d'une prise de vue, donc une simple apparence), mais de laisser l'apparition *se* montrer dans son apparence selon son apparaître. Le simple passage de la démonstration à la monstration ne modifie donc encore rien au

statut profond de la phénoménalité, ni ne lui assure sa liberté. D'ailleurs, pour ne l'avoir pas clairement aperçu, bien des essais de phénoménologie ont simplement répété et corroboré le privilège de la perception et de la subjectivité (métaphysiques) sur la manifestation. Ce premier passage doit donc se compléter d'un deuxième : passer de montrer à laisser *se* montrer, de la manifestation à la manifestation de soi à partir de soi de ce qui, alors, *se* montre. Mais laisser l'apparition *se* montrer dans l'apparence et l'apparaître comme sa propre manifestation – cela ne va pas de soi. Pour une raison de fond : c'est parce que la connaissance vient toujours de moi, que la manifestation ne va jamais de soi. Ou plutôt, il ne va pas de soi qu'elle puisse venir de soi, d'elle-même, par elle-même, à partir d'elle-même, bref qu'elle *se* manifeste. Le paradoxe initial et final de la phénoménologie tient précisément à ceci qu'elle prend l'initiative de la perdre. Certes comme toute science rigoureuse, elle décide de son projet, de son terrain et de sa méthode, prenant ainsi l'initiative aussi originellement que possible ; mais, à l'encontre de toute métaphysique, elle n'ambitionne que de perdre cette initiative le plus tôt et le plus complètement possible, puisqu'elle prétend rejoindre les apparitions de choses dans leur plus initiale originarité – à l'état pour ainsi dire natif de leur manifestation inconditionnée en soi et donc à partir de soi. Le commencement méthodologique n'établit ici que les conditions de sa propre disparition dans l'originale manifestation de ce qui *se* montre. Que ce renversement doive respecter des opérations précises (visées, remplissements, réductions, constitutions, apprésentations, etc.) suivant une rationalité des plus strictes n'infirme pas ce paradoxe, mais en confirme seulement l'exigence formelle.

La difficulté de ce paradoxe, sans lequel pourtant la phénoménologie ne resterait qu'un nouveau nom vide pour une métaphysique alors pérennisée, a provoqué, dès le début husserlien, une reprise elle-même sans cesse à reprendre du thème de la méthode. Pour laisser l'apparition *se* manifester, sans doute convient-il de procéder méthodiquement, et les différentes acceptions de la réduction illustrent par excellence ce travail, en assumant parfaitement la requête rationnelle d'accéder à un sol indubitable de la connaissance. Mais ici la méthode ne doit pas pour autant

assurer l'indubitabilité sur le mode d'une possession d'objets certains, parce que produits selon les conditions *a priori* de la connaissance ; elle doit provoquer l'indubitabilité des apparitions de choses, sans produire la certitude des objets. Au contraire de la méthode cartésienne ou kantienne, la méthode phénoménologique, même lorsqu'elle constitue les phénomènes, se borne à les laisser *se* manifester ; constituer n'équivaut pas à construire, ni à synthétiser, mais à donner-un-sens, ou plus exactement à reconnaître le sens que le phénomène *se* donne de lui-même et à lui-même ; la méthode n'avance pas devant le phénomène, en le *pré*-voyant, le *pré*-disant et le *pro*-duisant, pour l'attendre d'emblée au bout du chemin qu'il entame à peine (μετὰ-ὁδός) ; désormais, elle marche juste au pas du phénomène, comme en le protégeant et lui dégageant le chemin, par élimination d'empêchements ; en dissolvant les apories, elle rétablit la porosité de l'apparence, sinon toujours la transparence en elle de l'apparition. D'ailleurs, la réduction opère par excellence ainsi : elle suspend les « théories absurdes », les fausses réalités de l'attitude naturelle, le monde objectif, etc., pour laisser les vécus faire apparaître autant que possible ce qui se manifeste comme et par eux ; sa fonction culmine dans un dégagement des obstacles à la manifestation[1]. Et comme, dans un état de droit, la force publique doit laisser les manifestations passer, les opinions se publier, les consultations s'organiser, bref laisse [se] faire et [se] passer ce qui en a le droit en ne s'exerçant que contre des violences de fait, la réduction laisse se manifester ce qui en a le droit, n'usant de sa force de suspension que contre des violences théoriques illégitimes. Si l'on voulait parler de « phénoménologie négative », formule ambiguë à n'employer qu'avec réserve, il faut l'entendre de la réduction elle-même[2]. La méthode ne provoque pas tant

1. En ce sens, la méthode phénoménologique s'exerce toujours comme une déconstruction *(Abbau)* ou une destruction ; entre ces deux termes en fait également dérivés de la réduction, la différence tient uniquement à la nature des obstacles dégagés : l'objectivité, l'être comme présence, l' « histoire de l'être », etc.

2. Nous avons, au moins une fois, parlé, à propos de *Réduction et donation,* d'une « ...manière de phénoménologie négative, à la suite de la théologie négative déployée dans *Dieu sans l'être* » (« Réponses à quelques questions », *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1991/1, p. 68). Cette formule nous paraît aujourd'hui inexacte et inappropriée.

l'apparition de ce qui se manifeste, qu'elle ne dégage autour d'elle les obstacles qui l'offusqueraient ; la réduction ne fait rien, elle laisse la manifestation *se* manifester ; elle ne prend l'initiative (de considérer sérieusement ce qui est vécu par la conscience) que pour la rendre à ce qui *se* manifeste. Toute la difficulté de la réduction – et le motif pour lequel elle reste toujours à faire et à refaire, sans fin ni réussite suffisante – tient au virage qu'elle doit prendre et où elle s'inverse (« en zigzag ») : il faut la faire pour la défaire et laisser se faire l'apparition de ce qui *se* montre en elle, mais finalement sans elle. Ou plutôt, la réduction ouvre le spectacle du phénomène d'abord comme un metteur en scène omniprésent, pour le continuer comme une simple scène, nécessaire certes, mais oubliée et indifférente ; en sorte qu'à la fin, le phénomène occupe à ce point la scène qu'il la résorbe en lui et ne s'en distingue plus – auto-mise en scène. La réduction s'accomplit exactement avec ce tournant. La méthode phénoménologique prétend donc déployer un tournant, qui va non seulement de démontrer à montrer, mais de montrer comme un *ego* met en évidence un objet, à laisser *se* montrer une apparition dans une apparence : méthode de tournant, qui tourne contre elle-même et consiste en ce retournement lui-même – contre-méthode.

Inexacte, parce qu'en théologie chrétienne (comme dans mon essai de 1982) n'intervient à proprement parler aucune « théologie négative », mais seulement une voie négative, indissociable des voies affirmative et d'éminence ; l'attention portée aujourd'hui sur la prétendue « théologie négative » manque souvent ce point essentiel. Inappropriée ensuite, parce que les phénomènes que je mentionnais (ennui, appel, etc.) n'ont en fait rien de négatif : Heidegger et Lévinas en avaient déjà parfaitement décrit certains traits que je m'étais borné à compléter ; en ce sens, il s'agissait de la plus positive des phénoménologies et il faut quelque préjugé pour ne pas les reconnaître tels. Pourtant, nous avait-il alors semblé, ces mêmes phénomènes restent pris dans une description encore seulement négative, puisque l'appel reste anonyme, l'interloqué imprécisé, l'ennui par définition suspensif, etc. ; en *ce* sens, ils demandent une nouvelle mise en évidence, que *Réduction et donation*, ouvrage strictement de méthode, ne pouvait et ne devait pas encore risquer ; d'où notre formule, inutilement problématique, à laquelle nous renonçons.

Question de principes

Dans sa redoutable simplicité, ce tournant offre pourtant une telle difficulté que la démarche phénoménologique n'a cessé d'en reprendre la formulation, sans peut-être l'avoir encore atteinte. Cette difficulté peut se mesurer au fil conducteur de la détermination du premier principe de la phénoménologie ; et dès le départ, la question du principe pose une question de principe : comment assigner un principe à la méthode ou à la science (trois termes synonymes en métaphysique) qui prend l'initiative de se défaire de l'initiative ? Quel type de principe en resterait un (indiscutable, universel, inconditionné) sans contredire le tournant phénoménologique lui-même (sans précéder et donc prétendre produire l'apparaître) ? Faudrait-il donc que le concept même de principe subisse, lui aussi et le premier conformément à sa dignité, le tournant phénoménologique ? Le principe n'accomplirait-il sa primauté qu'en disparaissant devant l'apparition ? Sans doute. Mais alors, devrait-il se laisser déterminer par cela même – la manifestation de ce qui *se* manifeste – qu'il prétend régir ou du moins décrire ? Évidemment. En ce cas, mérite-t-il toujours le titre de principe ? Certes, dans la mesure – imprécise – où un principe dernier et ultime resterait encore un principe. Mais qu'entendre par principe dernier ? S'il s'agit d'un dernier principe pour nous, premier en soi, nous en revenons à l'aporie de départ (le surplomb de la manifestation par la démonstration) ; s'il s'agit bien du dernier en tant que dernier (la contre-méthode), il restera à comprendre comment ce dernier reste encore le premier – c'est-à-dire comment sa primauté peut accomplir le tournant qui l'ordonne à ce qui *se* montre à partir de nul autre principe que soi. L'aporie ne porte pas seulement sur l'identité du principe ultime de la phénoménologie, mais sur la possibilité et même la convenance d'en formuler un.

Si l'on recense les formulations qui peuvent prétendre à ce rang, on doit, à la suite de M. Henry[1], douter non seulement de leur cohé-

1. M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *op. cit.*

rence, mais surtout de leur accès à la manifestation. – Soit la première formulation d'un principe : « Autant d'apparaître, autant d'être »[1] ; en voulant rétablir la dignité ontique de l'apparaître, il le réhabilite au point de l'opposer à l'être lui-même ; Husserl consacre ainsi une opposition platonicienne parfaitement traditionnelle, même s'il tend, presque comme Nietzsche[2] – à le renverser en une équivalence ; il demeure ainsi en tous les cas en situation typiquement métaphysique. Surtout, le primat ainsi reconnu à l'apparaître, qui devient le seul visage de l'être, le laisse encore entièrement indéterminé : qu'accomplit donc l'apparaître, pour qu'il puisse, lorsqu'il apparaît simplement, mettre en évidence l'être même ? Comment outrepasse-t-il le statut de simple apparence pour se faire la manifestation même de ce qui est ? Comment l'apparaître pourrait-il bien, dans cette indétermination, faire paraître ce qui est ? Sur cette mutation de la phénoménalité en

1. Originellement introduite par J. F. Herbart (1776-1841) : « Soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Seyn » (*Hauptpunkte der Metaphysik,* Göttingen, 1806, in *Sämtliche Werke,* hrg. K. Kehrbach, O. Flügel, Langensaltza, 1887[1], Frankfurt a/M., 1964[2], t. 2, p. 187), cité inexactement par Husserl, *Philosophie première,* II, § 33, Hua. VIII, p. 47. Cette formule passe dans les *Méditations cartésiennes,* § 46, Hua. I, 133, puis chez Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* GA 20, p. 119 et *Sein und Zeit,* § 7, p. 36. – Soulignons que Herbart n'introduit pas ce *motto* au hasard, mais dans une question préalable *(Vorfragen II)* explicitement intitulée « Qu'est-ce qui est donné *(was ist gegeben)* ? » ; il y répond en affirmant qu' « ... originairement l'être a dû être posé dans le donné *(ursprünglich würde das Seyn in das Gegebene gesetzt werden)* ». Il s'agit là d'une thèse essentielle, qu'il déduit de l'analyse de l'apparence comme un néant, qui, en tant qu'inconditionné, n'en reste pas moins un apparaître réel : « Dénions tout être : il reste alors au minimum la simplicité indéniable de la sensation. Mais ce qui reste après l'être [ainsi] éliminé, est l'apparence. Cette apparence, comme apparence, [elle] est ! *(Dieser Schein, als Schein, Ist !)*. Mais il est du concept de l'apparence qu'elle ne soit pas ce qu'elle paraît. Son contenu, ce qu'elle réfléchit, se trouve nié dans le concept d'apparence. Aussi l'explique-t-on de part en part comme un néant, aussi longtemps qu'on ne lui attribue pas un nouvel être (totalement étranger à celui qui se réfléchit par lui) ; mais de celui-ci, on a aussi déduit l'apparence. – En suite de quoi : autant d'apparence, autant d'indication en direction de l'être » *(ibid.)*. La démarche d'Herbart mériterait plus d'attention.

2. Nietzsche, « Imposer au devenir le sceau de l'être – telle est la plus haute volonté de puissance », *Wille zur Macht,* § 617 = *Fragment* § 7 [54], *Nietzsche Werke,* éd. Colli/Montinari, t. VIII/1, p. 320. Sur le rapprochement entre Nietzsche et Husserl, voir *Réduction et donation, op. cit.,* p. 30-33.

manifestation, donc sur l'essentiel du tournant, le premier principe reste silencieux : aussi reste-t-il phénoménologiquement insignifiant. Quant à la seconde formulation du principe – « Droit aux choses mêmes ! »[1] –, elle ouvre bien la question de l'apparaître, mais de telle manière qu'elle l'ordonne à des « choses » supposées déjà là, disponibles et accessibles, sinon constituées ; sans doute, Husserl y insiste, ces « choses » ne doivent pas s'entendre empiriquement, mais comme des « affaires » en question *(Sache)*. Pourtant, même sans le retour phénoménologique vers elles, ces « choses » ne demeureraient-elles pas aussi bien ce qu'elles sont – précisément ce qu'elles sont sans apparaître ? Le primat de l'être sur l'apparaître ravale donc ce dernier au rang métaphysique d'un simple mode d'accès, qui montre toujours moins qu'il ne devrait, puisque les « choses » le précèdent et s'affichent sans lui. Son inadéquation au tournant phénoménologique éclate à l'évidence. – On répondra sans doute que ces deux principes, bien que l'usage les attribue à la phénoménologie, ne la caractérisent cependant pas en propre, qu'elle ne les reprend qu'en les critiquant et donc qu'elle n'a pas à en assumer les insuffisances. Mais justement, en quoi consiste la critique qu'elle est supposée leur adresser ? Quelle autre formulation les corrige ?

Reste alors à examiner la troisième formulation du principe, en fait la première et l'unique, puisque Husserl l'assume comme telle sous le titre sans ambiguïté de « principe de tous les principes » : le génitif vaut évidemment ici comme un superlatif. Il pose, contre toutes « ... théories absurdes », que *« ... toute intuition donatrice originaire* est *une*

1. Husserl, *Idées directrices...*, § 19, Hua. III, p. 43 ; tr. fr. P. Ricœur, Paris, 1950, p. 64 sq. Voir *La philosophie comme science rigoureuse* : « Ce sont les choses *(Sachen)* mêmes qu'il faut interroger, revenons à l'expérience, à l'intuition qui seules sont en mesure de donner un sens et une légitimité rationnelles à nos discours. Fort bien ! Mais que sont donc les choses *(Sachen)* et à quel type d'expérience faut-il en revenir lorsque nous faisons de la psychologie ? » (Hua. XXV, p. 21 ; tr. fr. M. B. de Launay, Paris, 1989, p. 34 sq.). Dans les deux cas cependant, Husserl critique la restriction d'un tel retour aux « choses » à celles que conçoit l'empirisme. Ainsi : « *A aucun moment,* on ne doit abandonner l'attitude d'absence radicale de préjugés et, par exemple, identifier d'emblée de telles "choses" *("Sachen")* avec des "faits" *("Tatsachen")* empiriques » (Hua. XXV, p. 61 ; tr. fr., p. 85).

source de droit pour la connaissance, que *tout* ce qui s'offre *originairement* à nous *dans l'intuition* (dans son effectivité charnelle, pour ainsi dire) *doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne,* mais sans *non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne»*[1]. Assurément, ce principe libère la phénoménalité de l'exigence métaphysique d'un fondement : aucun autre droit que l'intuition n'est plus désormais requis d'un phénomène pour qu'il apparaisse ; par exemple, le droit d'apparaître ne dépend plus d'une raison suffisante, qui le décernerait à certains phénomènes, « bien fondés », et le refuserait à d'autres[2]. Assurément aussi, ce principe affranchit la phénoménalité du cadre et des limites de l'analytique kantienne, en n'imposant aucun *a priori* conceptuel, ni même aucune forme pure à l'intuition. Assurément enfin, la phénoménalité se voit reconnaître la plus haute figure de la présence, sous le titre de l'« effectivité charnelle *(leibhafte Wiklichkeit)* », par quoi elle quitte définitivement le statut diminué de *semi-ens*[3]. Mais ces avancées ont un prix : l'intuition justement libérée devient elle-même la mesure de la phénoménalité. *a)* D'abord parce que l'intuition devient en elle-même un *a priori :* selon le « principe de tous les principes », hors de l'intuition, point de donation. *b)* Ensuite parce que ce principe assume que parfois manque la « source de droit » à ce qui prétendrait apparaître ; mais d'où vient-il que l'intuition puisse simplement manquer, que le droit fasse défaut de fait ? Sans doute de ce que la définition même de l'intuition implique sa pénurie possible ; pourtant, aucune analyse ne vient éclairer cette possibilité, ni expliquer en quel sens il appartient à l'essence de l'intuition de pouvoir manquer. *c)* Plus, ce défaut possible

1. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures,* I, § 24, Hua. III, p. 52 ; tr. fr., p. 78 sq. En note 1 *(ibid.),* P. Ricœur remarque avec pertinence que le rapprochement entre « intuition donatrice » et « ce qui se donne » non seulement est « frappant », mais surtout qu'il « ...tient en raccourci toutes les difficultés d'une philosophie de la constitution qui doit rester en même temps à un autre point de vue un intuitionnisme » *(ad loc.)*. En fait, les deux formules convergent assez aisément dans l'unique donation. Mais c'est alors que surgit une autre difficulté : la donation se mesure-t-elle uniquement à l'intuition (et à la constitution) ?

2. Sur cette libération et ses limites, voir aussi *infra* IV, § 20, p. 257 sq.

3. Suivant la démonstration de D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl,* Paris, 1981, c. I, p. 24.

une fois admis, il faudrait le repérer, le mesurer et l'étalonner : fait-elle défaut sans transition ou par degré ? Dans ce cas, où se situe la limite entre l'intuition suffisante et l'intuition manquante, bref quels sont les degrés de l'intuition ? A ces questions, le « principe des principes » ne répond pas, comme s'il allait de soi que l'intuition reste univoque et n'admette ni degrés, ni métamorphoses. *d)* Surtout, l'intuition reste une limite de la phénoménalité pour un autre motif, autrement radical : l'intuition fait proprement voir un objet ; or l'objet implique une transcendance envers la conscience ; donc « l'intuition n'est qu'un nom de cette transcendance »[1]. Ou encore : l'intuition a toujours pour fonction de remplir une visée ou une intentionnalité d'objet ; donc elle s'ordonne à l'objectivité et à sa conscience extatique ; dès lors l'intuition restreint la phénoménalité à une acception bornée – la transcendance, l'extase et l'intentionnalité de l'objet. Que cette acception de la phénoménalité se déploie le plus souvent et légitimement, n'interdit pas – impose même – de demander si elle reste la seule possible, voire la plus déterminante. L'intuition de remplissement appliquée à une intentionnalité d'objet définit-elle en général toute phénoménalité ou seulement un mode restreint de la phénoménalité ? L'intuition d'un objet intentionnel accomplit sans nul doute une manifestation phénoménale, mais pour autant toute manifestation d'un phénomène s'accomplit-elle par l'intuition d'une intention d'objet transcendant à la conscience ? Bref, la constitution d'un objet intentionnel par une intuition remplissant une extase objectivante épuise-t-elle toute forme d'apparaître ? Bien plutôt, on doit demander si l'intuition doit se restreindre aux bornes de l'intentionnalité et de la transcendance de l'objet, ou si elle peut s'étendre aux possibilités immenses de ce qui *se* montre ? Husserl ici hésite : d'une part, il semble prétendre libérer l'apparaître (et non seulement l'intuition) de tout principe *a priori* ; d'autre part, il semble restreindre l'intuition au remplissement de l'intentionnalité d'objet, donc y borner l'apparaître. L'intuition contredit finalement la phénoménalité, parce qu'elle-même reste ici

1. M. Henry, *loc. cit.*, p. 11.

soumise à l'idéal de la représentation objectivante. *d)* C'est ce que confirme une dernière distorsion : le « principe de tous les principes » intervient avant et sans la mise en œuvre de la réduction[1] ; or sans réduction, aucune procédure de connaissance ne mérite le titre de phénoménologique ; comment donc pourrait-il lui-même fixer à la phénoménologie sa contre-méthode, s'il ne s'articule pas sur elle ? Et si l'intuition donatrice ne s'exceptait pas de la réduction, faudrait-il admettre qu'elle lui offrirait un présupposé tacite ? Mais alors en quoi la réduction resterait-elle l'opération inaugurale de toute vue phénoménologique ? La troisième formulation du principe pose donc bien l'apparaître comme tel, en l'assignant à l'intuition seule ; mais l'intuition y combat moins pour que contre lui, puisqu'elle semble elle-même échapper à la réduction, donc contredire l'apparaître que seule cette dernière permet[2].

Autant de réduction, autant de donation

L'incohérence interne de la troisième formulation renforce ce que l'unilatéralité des deux premières laissait déjà soupçonner : les énoncés que la phénoménologie privilégie explicitement ne lui fournissent pas son principe propre. Ne s'en trouverait-il donc aucun ? Ou plutôt ne resterait-il pas implicite ? Husserl paraît suggérer les deux à la fois, lorsqu'il postule qu'« il faut prendre les phénomènes comme ils se donnent »[3]. Se donneraient-ils donc ? En ce cas, que signifie phénoménologiquement qu'ils se donnent ? Et s'ils *se* donnent, demandent-ils encore un principe ? A moins que cette auto-donation de soi ne définisse précisément ce qui leur tient lieu de principe. C'est pour éclaircir

1. En effet, les *Idées directrices..., I*, définissent le « principe de tous les principes » dès leur § 24, alors qu'elles n'élaborent la réduction qu'à partir du § 30.

2. Sans aller jusqu'à parler ici de « meurtre » (M. Henry, *op. cit.*, p. 12), on peut certainement parler d'une *trahison* de la phénoménalité par l'intuition : c'est en la servant et en arborant sa dignité que l'intuition la ravale au rang d'un simple remplissement de la visée intentionnelle d'objet.

3. *La philosophie comme science rigoureuse*, Hua. XXV, p. 31 ; tr. fr., p. 47.

cette hypothèse, ou du moins en fixer l'instance et les ressources, que nous avons introduit une quatrième formulation d'un principe de phénoménologie : d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation[1]. Nous le justifierons en deux temps, d'abord par les textes, ensuite par son concept.

La règle qui lie par principe réduction et donation, même si elle ne se formule comme telle qu'aujourd'hui, ne s'en repère pas moins littéralement dès Husserl. Mieux, le premier texte où la réduction s'impose impose aussi sa conjonction avec la donation : c'est *L'idée de la phénoménologie*, l'ouvrage même qui, en 1907, pratique pour la première fois toutes les figures de la réduction, qui privilégie aussi avec le plus d'insistance la donation. – Relevons quelques énoncés qui en témoignent. *a)* « Ce n'est pas le phénomène psychologique dans l'aperception et l'objectivation psychologique qui est une donation *(Gegebenheit)* absolue, mais seulement le *phénomène pur*, le [phénomène] réduit *(das reduzierte)*. »[2] Ce qui valide phénoménologiquement un phénomène comme un donné absolument n'est donc pas son simple apparaître, mais son caractère réduit : seule la réduction fait accéder à la donations absolue et n'a pas d'autre but qu'elle. – *b)* « En conséquence, le concept de *réduction phénoménologique (phänomenologischen Reduktion)* gagne une détermination plus étroite, profonde et un sens plus clair : [...] l'exclusion du transcendant en général comme existence à admettre en sus, c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas une donation évidente *(evidente Gegebenheit)* au sens authentique, une donation absolue *(absolute Gegebenheit)* au regard pur. »[3] Le transcendant se définit ainsi

1. Nous avons introduit cette formule en conclusion de *Réduction et donation, op. cit.*, p. 302. Il va sans dire que nous n'oserions pas l'élever ici au rang d'un principe de la phénoménologie, si M. Henry ne l'avait validée dans son commentaire (« Les quatre principes de la phénoménologie », *loc. cit.*, p. 3 et 26). En fait, on pourrait aussi bien se référer à M. Henry lui-même pour reconnaître le rôle principiel de la donation : « C'est parce que celle-ci [l'ipséité] appartient en tant que son autodonation à toute donation quelle qu'elle soit [...] qu'un étant quelconque peut avoir, dans cette donation et par elle seulement, en tant que phénomène, un "soi" » (*Phénoménologie matérielle*, Paris, 1990, p. 74).

2. *L'idée de la phénoménologie*, Hua. II, 7, 11-14 ; tr. fr., p. 108.

3. *L'idée de la phénoménologie*, Hua. II, 9, 14-20 ; tr. fr., p. 110.

moins par sa transcendance réelle, que par ce que la réduction y maintient ou non de donation : le critère de l'immanence ne réside plus dans une inhérence réelle à la conscience suivant un rapport psychologique, mais dans la donation évidente, pure et absolue. *c)* « Ce n'est qu'à travers une réduction *(Reduktion),* que nous voudrions aussi appeler maintenant *réduction phénoménologique (phänomenologische Reduktion),* que je conquiers une donation absolue *(absolute Gegebenheit),* ne devant plus rien à la transcendance. » Les transcendances « nulles [et non avenues] pour la théorie de la connaissance »[1] ne se métamorphosent éventuellement en donations absolues qu'à la mesure où elles passent par la réduction à l'immanence. *d)* Plus nettement encore : *« ... la donation d'un phénomène réduit (die Gegebenheit eines reduzierten Phänomens) en général est une [donation] absolue et indubitable »*[2]. Entre le phénomène réduit et son indubitabilité, il revient à la seule donation d'établir le facteur commun. Le lien entre réduction et donation se trouve donc établi, et fermement, par Husserl lui-même. Un phénomène ne devient absolument donné qu'à la mesure où il a été réduit ; mais la réduction ne s'exerce en retour que phénoménologiquement – à savoir pour donner, donc faire apparaître absolument le phénomène.

Le lien entre réduction et donation, si les textes le suggèrent, leurs concepts surtout le corroborent. La conquête de la réduction admet

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, 44, 19-22 ; tr. fr., p. 68.

2. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, 50, 30-32 ; tr. fr., p. 76. – De ce texte, on pourrait citer d'autres formules. Ainsi : « Tenons-nous en à la simple phénoménologie de la connaissance, il s'agit en elle de l'*essence de la connaissance* susceptible d'une monstration intuitive directe, c'est-à-dire d'une monstration selon le regard *(schauende... Aufweisung),* dans le champ de la réduction phénoménologique et de la donation en personne *(Reduktion und Selbstgegebenheit)* » (Hua. II, 55, 1-5 ; tr. fr., p. 79). Ou bien : « ... le phénomène absolu, la *cogitatio* réduite *(reduzierte cogitatio),* ne vaut pas pour nous comme une donation de soi absolue *(absolute Selbstgegebenheit),* parce qu'elle est une particularité, mais parce qu'elle s'installe dans le pur regard d'après la réduction *(nach der phänomenologischen Reduktion) aussi bien comme une donation de soi absolue (absolute Selbstgegebenheit)* » (Hua. II, 56, 25-29 ; tr. fr. p. 81). – On peut aussi songer, à ce propos, à la « donation réductive », telle qu'E. Fink la définit excellemment comme une « ...accessibilité possible par le biais de la réduction » (*VI. Cartesianische Meditation, Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre,* Dordrecht, 1988, p. 63-64 ; tr. fr. N. Depraz, Grenoble, 1994, p. 111).

pour corollaire immédiat le déploiement de la donation : la réduction ne réduit jamais qu'à la donation – ne reconduit qu'à elle et surtout à son profit. La réduction exerce ainsi parfaitement les deux sens que l'on peut y entendre : d'abord parce que la réduction restreint l'apparaître à ce qui en lui atteint à une véritable donation ; ensuite parce qu'elle reconduit l'apparaître qu'il s'agit de donner jusqu'à l'absolument apparaissant, le donné absolu. La réduction exerce comme l'office d'un rabatteur du visible vers la donation : elle ramène les visibles épars, potentiels, confus et incertains (apparences, esquisses, impressions, intuitions vagues, faits supposés, opinions, « théories absurdes », etc.) à la donation, suivant laquelle elle étalonne le degré de phénoménalité. La réduction mesure la teneur en donation de chaque apparence, en sorte d'en établir le droit à apparaître, ou non. Ainsi les deux opérations de reconduire au *Je* de la conscience et de revenir aux choses mêmes, loin de se contredire, marquent les deux versants de l'unique ordonnancement de la réduction à la donation : rien n'apparaît qu'en se donnant à et dans le *Je* de la conscience, mais seul ce qui peut se donner absolument à la conscience parvient aussi à y donner rien de moins que l'apparaissant en personne *(Selbstgegebenheit)*. Encore une fois, pas de donation qui ne passe au filtre d'une réduction, pas de réduction qui ne travaille à une donation.

D'autant plus de réduction, d'autant plus de donation – ce principe permet aussi d'éclairer et de surmonter les apories qui affectent les trois autres. *a)* Si l'on admet, suivant le dernier principe, que le phénomène apparaît d'autant plus qu'il se donne parfaitement à voir et recevoir ; mais aussi qu'il ne peut *se* donner ainsi qu'en se donnant au *Je* de la conscience, donc en s'y laissant reconduire, ce qui équivaut à l'y réduire, alors l'apparition ne se donne ainsi parfaitement du seul fait qu'elle apparaît, qu'autant qu'elle se *réduit* à sa donation pour la conscience[1]. La réduction permet seule de reconduire à l'instance qui reçoit la donation. Ainsi l'ambiguïté du second principe – « Droit aux choses mêmes ! » – peut-elle se lever : revenir aux choses n'implique aucun réalisme précritique, mais la réduction

1. Voir déjà *Réduction et donation, op. cit.*, p. 303.

du transcendant aux vécus tels qu'ils se donnent à la conscience, donc tels qu'en eux se donne en personne le phénomène. *b)* La réduction, en reconduisant l'apparition au destinataire auquel son apparaître peut seul se donner, donc en s'ordonnant à la donation, suspend et met entre parenthèses tout ce qui, dans l'apparence, ne parvient pas en fait à se donner ou s'ajoute seulement au donné comme son parasite ; la réduction sépare ce qui apparaît de ce qui n'apparaît en fait pas, fait accroire son apparition, mime l'apparaître en y rattachant frauduleusement une obscurité foncière, bref importe dans la phénoménalité ce qui y reste étranger – l'objectivation non contrôlée, les « théories absurdes ». Ce principe exclut donc aussi l'assomption de toute transcendance réelle, loin de rétablir quelque dogmatisme. Car, toujours, la réduction ne ramène l'apparaître à lui-même, qu'en le bornant strictement à ce qu'il donne à voir. Ainsi disparaît l'ambivalence du premier principe – « Autant d'apparaître, autant d'être » : apparaître n'équivaut à être qu'en tant que cet apparaître se réduit précisément à lui-même, donc en tant que, comme apparaître plénier, il accomplit déjà une donation. *c)* Enfin, la réduction, en reconduisant l'apparition au *Je* de la conscience et à l'apparaître lui-même, la ramène à son pur donné ; or ce donné se définit sans nécessairement recourir à quelque intermédiaire que ce soit, qui différerait de lui ; en particulier, le pur donné se donnant ne dépend, une fois réduit, que de soi : l'intuition en particulier, donc aussi la transcendance de l'intentionnalité qu'elle remplit, peut y intervenir parfois, mais ne le définit pas. Car certaines apparitions se donnent sans intentionnalité d'objet[1], donc sans intuition de remplissement. Et même celles qui passent par ces intermédiaires ne s'y résument pas. En effet, si l'intuition mérite un privilège, elle ne le doit pas à l'extase du remplissement d'intention,

1. C'est-à-dire sans *extase,* au sens où M. Henry écrit : « Ce n'est donc pas le voir étalé en sa structure extatique – l'œil et son miroir – qui constitue l'effectivité première de la phénoménalité et son surgissement. Bien au contraire le voir ne peut voir ce qui est vu que s'il est d'abord possible comme voir, c'est-à-dire aperçu en lui-même, de telle manière que cette aperception interne de l'*ekstasis* la précède et n'est pas constituée par elle » (*Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu,* Paris, 1985, p. 33).

mais à son caractère d'intuition *donatrice* ; seule la lieutenance de la donation permet à l'intuition d'exercer une régence de la vérité ; comme telle, l'intuition ne pourrait rien faire voir, ni percevoir, ni même décevoir, si elle ne s'imposait en vertu de la donation qu'elle met en œuvre ; que nous importerait une intuition et quelle autorité lui reconnaîtrions-nous, si elle ne nous *donnait* rien – ne fût-ce que le rien ? La limite du « principe des principes » éclate ici : autant il faut reconnaître que l'intuition en tant que donatrice a fonction de « source de droit » de la phénoménalité dans tous les cas où les phénomènes relèvent de l'extase et de la transcendance, autant, pour des phénomènes qui n'en relèveraient pas (s'il s'en trouve), l'intuition comme telle n'apporterait rien et la donation pourrait ou devrait même s'exercer sans l'intuition, sans son remplissement d'intention et donc sans son extase transcendante ; la donation passerait alors hors de l'intuition, parce qu'en de tels cas celle-ci ne pourrait plus assurer la fonction donatrice, pourtant indispensable. La donation ne se mesure donc qu'à son aune propre, pas à celle de l'intuition. La restriction finale de la troisième formulation – « ... sans *non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne* » – avoue en fait une ambiguïté et une contradiction ; une ambiguïté parce que Husserl y invoque non pas les limites de la donation, mais celles de l'intuition : l'apparition doit être admise dans les strictes limites de son intuition ; d'où une contradiction : si l'intuition souffre de limites (il s'agit là même d'un de ses traits constitutifs pour toute la philosophie), la donation n'en connaît, elle, aucune : ce qui se donne, en tant que donné par donation réduite, se donne par définition absolument. Se donner n'admet aucun compromis, même si, dans ce donné, on distingue des degrés et des modes : tout donné réduit se donne ou ne se donne pas. Au contraire de l'intuition, la donation ne se réduit qu'à elle-même et s'exerce donc absolument[1]. Réduire la donation signifie la libérer des limites de toute autre instance, y compris celles de l'intuition. La quatrième formulation s'érige finalement en principe, parce qu'elle fixe que la donation

1. M. Henry : « ... la réduction ouvre et donne. Et que donne-t-elle ? La donation » (« Quatre principes de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 13).

s'accomplit par la réduction: l'opération phénoménologique essentielle de la réduction aboutit cette fois – au-delà de l'objectité et de l'étantité – à la pure donation.

« La pierre d'achoppement »

Nous pouvons désormais comprendre comment invoquer un principe en phénoménologie ne contredit pourtant pas le droit du phénomène à *se* montrer de lui-même ; en effet, la donation fixe pour principe précisément que rien ne précède le phénomène, sinon sa propre apparition à partir de soi ; ce qui revient à poser que le phénomène advient sans autre principe que lui-même. Bref, le principe, en tant que celui de la donation, laisse la primauté au phénomène – il ne s'agit donc pas tant d'un premier que d'un dernier principe. Husserl le déclare d'ailleurs littéralement : « La donation absolue est un [terme] dernier – *absolute Gegebenheit ist ein Letztes.* »[1] Terme dernier n'équivaut pas ici à une autre manière de désigner la primauté ; car le principe de la donation n'intervient pas avant le phénomène pour lui fixer *a priori* des règles et des limites d'apparition ; il intervient après la manifestation de l'apparaître, qui se déploie librement sans aucun autre principe, pour seulement sanctionner *a posteriori* par réduction ce qui, dans l'apparaître, en mérite vraiment le titre de phénomène donné : n'apparaît comme un phénomène authentique que ce qui se donne, et comme phénomène absolu, que ce qui se donne absolument ; le principe dirige après coup l'apparaître, en tant précisément qu'il l'a laissé apparaître à partir de lui-même, en tant qu'il constate exactement qu'il *s*'est absolument donné – ou non. Le quatrième principe tire son privilège de ce qu'il reste ultime, joue en dernière instance et juge *a posteriori* – c'est-à-dire de ce qu'il ne s'exerce précisément plus comme un principe qui produirait d'avance le phénomène, mais comme la règle édictant qu'il faut laisser le phénomène advenir de lui-même. Jouant toujours après coup, le paradoxal principe « Autant de réduction, autant de donation » non seulement libère le phénomène des trois principes encore *a priori,* qui lui infli-

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 61, 9 ; tr. fr., p. 8 (corrigée).

geaient leurs apories, non seulement contredit la définition métaphysique de tout principe en général (et en ce sens affranchit la phénoménologie du projet critique), mais surtout renonce à fonder le phénomène pour lui laisser – enfin – l'initiative de son apparition à partir de soi. Dès lors la donation devient moins une option phénoménologique parmi d'autres, que l'on pourrait accepter ou récuser selon son humeur ou son école, que la condition non fondatrice et pourtant absolue de la montée du phénomène vers sa propre apparition. On peut certes toujours la refuser ; mais ce refus bloque définitivement la possibilité pour le phénomène de *se* montrer à partir de lui-même et comme tel. Récuser le statut principiel de la donation – le principe « Autant de réduction, autant de donation » – revient en fait et en droit à refermer la percée phénoménologique. La décision sur la donation équivaut à une décision sur la phénoménalité du phénomène. Le jeune Heidegger l'a parfaitement vu, qui demandait : « Que veut dire "donné", *"donation"* – ce mot magique de la phénoménologie et la "pierre d'achoppement" pour tous les autres ? »[1] Pour les uns,

1. Heidegger, « Was heisst "gegeben", *"Gegebenheit"* – dieses Zauberwort der Phänomenologie und der "Stein des Anstosses" bei den anderen », *Grundprobleme der Phänomenologie*, WS 1919-1920, GA 58, p. 5. – Ici, nous semble-t-il, Heidegger indique que, pas plus que le « scandale » du rationalisme vulgaire, la « magie » d'un enchantement prétendument mystique n'offre une attitude appropriée à ce que demanderait la donation. Il ajoute, pour qu'on ne sous-estime pas la difficulté de la donation, qui reste encore à aborder : « Die Dialektik ist blind gegen die Gegebenheit » (*ibid.*, p. 225) ; de fait, de tels aveugles ne manquent pas, comme on l'a vu. Reconnaissant ainsi le privilège de la donation, Heidegger relaie évidemment Husserl (note 22), mais trouvera des échos dans toute la lignée qu'il rend possible. Ainsi M. Merleau-Ponty : « Le phénomène central [...] consiste en ceci que je suis donné à moi-même. *Je suis donné,* c'est-à-dire que je me trouve déjà situé et engagé dans un monde physique et social, – *je suis donné à moi-même,* c'est-à-dire que cette situation ne m'est jamais dissimulée [...] » (*Phénoménologie de la perception,* Paris, 1945, p. 413). Ou bien J.-P. Sartre : « La vérité ne peut demeurer la propriété de l'absolu-sujet. Elle est pour être donnée [...]. La Vérité est don » (*Vérité et existence,* 1948, éd. posthume, Paris, 1989, p. 28). Et surtout E. Lévinas, qui maintient (contre l'usage husserlien) le terme de *donation* lorsqu'il ne s'agit surtout plus d'immanence : « La transcendance n'est pas une vision d'Autrui – mais une donation originelle » (*Totalité et infini,* La Haye, 1961, p. 149). La donation détermine ainsi également, sinon indifféremment, la phénoménalité du soi, d'autrui et de la vérité : il ne s'agit, à l'évidence, ni d'un hasard, ni d'une homonymie.

le primat de la donation fait scandale, mais, à la récuser par préjugé, ils se ferment à rien de moins qu'à la phénoménalité du phénomène. Pour d'autres, ce qui ouvre l'accès à cette même phénoménalité du phénomène reste un mot « magique ». Les premiers caricaturent d'autant plus l'enchantement supposé des seconds, qu'ils en retirent la gloire de la rationalité ; les seconds accentuent d'autant mieux l'effarouchement des premiers, qu'ils en tirent le prestige de l'audace spéculative. Mais, il se pourrait que le refus des uns s'accorde avec le ravissement des autres, frères ennemis appuyés sur un unique présupposé – que la donation ne peut (ou ne doit) pas accéder au concept. Or c'est précisément cette supposition que nous nous appliquerons désormais à contester : entre magie et scandale, s'ouvre une autre voie – que la donation articule rationnellement les concepts qui disent le phénomène tel qu'il *se* manifeste.

§ 2. L'ESSENCE DU PHÉNOMÈNE

L'inévidence

Admettre la phénoménalité propre du phénomène – son droit et sa puissance à *se* montrer à partir de lui-même – implique ainsi de la comprendre à partir de la donation. Husserl, récapitulant à la fin de son itinéraire l'acquis de son premier « ouvrage de percée », les *Recherches logiques,* marque parfaitement la mutation ainsi demandée à la pensée philosophique : « C'est là [en 1901] pour la première fois, par conséquent, que l' "évidence" (cette idole logique morte) a été transformée en un problème, qu'elle a été libérée de la prévalence de l'évidence scientifique et qu'elle s'est élargie à l'universalité de la donation originale de soi *(zur allgemeinen originale Selbstgebung erweitert)*. »[1] De quel élargissement s'agit-il ? Sans doute de l'élargissement de l'intui-

1. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* § 68, Hua. VI, p. 237 ; tr. fr. G. Granel, Paris, 1976, p. 264 (modifiée).

tion sensible (kantienne) à l'intuition catégoriale ; mais Husserl ne s'en tient pas ici à la seule question de l'intuition ; et d'ailleurs cet élargissement doit lui-même se justifier. En fait, il y va, plus universellement, de l'élargissement de l'évidence en donation. Élargissement ou approfondissement, ou – parce que la « profondeur » paraîtrait ici plus discutable que profitable – mutation. Pourquoi en effet Husserl disqualifie-t-il l'évidence comme une simple idole morte ? Pourquoi en a-t-il au contraire privilégié l'usage, comme de tout le réseau sémantique qui la lie au regard, à la vue, à la vérité, etc. ? Précisément, parce qu'il l'a redéfinie radicalement – car la vue et le regard ne verraient absolument rien si l'évidence restait une simple impression subjective, un effet de conscience, bref un miroir idolâtrique où l'esprit se renverrait à lui-même une impression qui n'impressionne que lui. Pour que l'évidence ne se referme pas en simple idole du regard et ne reste pas une lettre morte – que la conscience s'envoie à elle-même –, il faut, d'une absolue nécessité phénoménologique, que l'évidence donne plus qu'un état ou un vécu de conscience, qu'elle porte en sa clarté l'apparaître d'un non-conscient, d'un non-vécu, d'un non-pensé. Il faut qu'en son écran, se projette et advienne un autre qu'elle – l'inévident, le phénomène lui-même. Car il faut admettre ce paradoxe : le phénomène reste, en tant qu'instance extérieure à la conscience, parfaitement inévident, puisque l'évidence se définit comme un mode ou état de la seule conscience, indépendant de et indifférent à une éventuelle transcendance ; on ne peut, selon le seul critère d'évidence, démarquer une évidence solipsiste d'une évidence de chose. Pour que l'évidence se décide en elle entre un film sans profondeur et la figure d'un réel, bref pour qu'elle puisse laisser voir, mieux, laisser apparaître le phénomène, il faut introduire un terme neuf – la donation. L'évidence ne voit rien si la donation ne lui donne pas de laisser apparaître ce qui ne lui appartient pas, l'inévidence essentielle de l'apparaître comme apparaître phénoménal. Car la phénoménologie ne commence pas avec l'apparaître ou l'évidence (sinon elle resterait identique à la métaphysique), mais avec la découverte, aussi difficile que stupéfiante, que l'évidence, en elle-même aveugle, peut devenir l'écran de l'apparaître – le lieu de la donation. Lieu de la donation, donc pas son origine,

mais son aboutissement : l'origine de la donation reste le « soi » du phénomène, sans principe ni origine que soi. La « donation de soi, *Selbstgebung* » indique certes que le phénomène se donne en personne, mais aussi et surtout qu'il se donne de lui-même et à partir de lui-même. Seule cette donation originée en soi peut donner le soi du phénomène et investir l'évidence de la dignité de veilleur de la phénoménalité, l'arrachant ainsi à sa mort idolâtrique. Bien entendu, cette mutation de l'évidence morte à l'évidence chargée de donation ne s'accomplit que par l'opération de la réduction. Mais la réduction ne produirait aucune avancée phénoménologique, si elle se bornait à réduire l'évidence à l'immanence réelle des vécus, aussi certaine soit-elle ; elle ne tire sa légitimité et sa fécondité que de son service de la donation, dont, comme l'évidence (quoique sur un autre mode), elle reçoit tout. La donation donne vie autant à la réduction qu'à l'évidence, puisqu'elle seule leur donne la charge de la phénoménalité.

La corrélation essentielle

Aussi, dans tout le développement ultérieur de la phénoménologie, la corrélation entre réduction et donation détermine-t-elle l'essence du phénomène lui-même. Soulignons-en quelques traits. – Soit, d'abord, sa définition canonique par Husserl : « Le mot de "phénomène" admet un double sens *(doppelsinnig)*, en vertu de la corrélation essentielle entre l'*apparaître (Erscheinen)* et l'*apparaissant (Erscheinenden)* »[1] ; cette distinction, ultérieurement jamais remise en cause, encore que relayée par la dualité entre noèse et noème, restera jusqu'au terme ce que la *Krisis* nomme la découverte fondamentale de l'*a priori* relationnel par les *Recherches logiques* : les données subjectives ont pour enjeu non seulement elles-mêmes comme leur simple paraître, mais surtout ce qu'elles donnent ainsi à apparaître – « ...cet *a priori* corrélationnel universel de l'objet et de ses modes de donation

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, 14, 11-14 ; tr. fr., p. 116.

(Gegebenheitsweisen) »[1]. Donc, si l'apparaissant coïncide avec l'objet, les modes de donation s'identifient à l'apparaître – les modes de donation valent pour des modes d'apparaître. En effet, si les modes d'apparaître n'avaient rien à voir avec une donation, ils ne donneraient bien sûr rien, et surtout pas un apparaissant – évidence morte ; ce n'est qu'en tant qu'ils donnent, qu'ils peuvent, par donation, laisser l'apparaissant apparaître. La corrélation entre apparaître et apparaissant, donc la définition même du phénomène, repose tout entière sur la donation : elle seule peut investir les modes d'apparaître d'une dignité phénoménologique suffisante pour qu'ils assument le rôle des apparitions d'un apparaissant, bref pour qu'ils donnent l'objet apparaissant. Aussi bien, Husserl n'hésite-t-il pas à penser la dualité interne du phénomène, donc l'apparaissant comme l'apparaître, à partir de l'unique donation ; par exemple, à propos du phénomène de la perception sonore, il faut admettre « ... à l'intérieur de l'immanence une différence entre l'*apparaître (Erscheinung)* et l'*apparaissant (Erscheinenden)*. Ainsi avons-nous deux donations absolues *(absolute Gegebenheiten)*, la donation de l'apparaître *(Gegenbenheit des Erscheinens)* et la donation de l'objet *(Gegebenheit des Gegenstandes)* »[2]. Que les deux faces du phénomène se déploient également dans la donation, *L'idée de la phénoménologie* ne cesse de le souligner : « Et la tâche est bien maintenant, à l'intérieur du champ de l'évidence pure ou donation en personne *(Selbstgegebenheit)*, de *rechercher toutes les formes de donation (Gegebenheitsformen) et toutes les corrélations,* et de pratiquer à l'égard de toutes l'analyse qui les élucide. »[3] Il faut y insister : la donation ne se démultiplie pas, ni ne se redouble ; il n'y a pas d'abord la donation de l'apparaître, puis celle de l'apparaissant, ou d'abord celle de l'objet, puis celle de ses modes de donation ; en fait, toutes ces mentions de la donation attestent qu'une seule et unique détermination – la donation justement –, certes suivant des

1. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* § 48, note 1, Hua. VI, p. 169 ; tr. fr., p. 189. Voir aussi les § 46 et 68 (et notre commentaire dans *Réduction et donation, op. cit.,* p. 51 sq.).

2. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, 11, 21-24 ; tr. fr., p. 113.

3. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, 13, 1-5 ; tr. fr., p. 115.

modalités à chaque fois subtilement ou fortement distinctes, rend l'apparaître pour ainsi dire perméable à l'apparaissant, ou l'objet poreux à ses modes d'apparaître. La donation ne joue pas tel ou tel rôle dans la corrélation, mais elle en investit tous les termes parce qu'elle se confond avec la corrélation même, dont elle prend le nom et qu'elle seule rend possible. La corrélation entre les deux faces du phénomène n'utilise pas la donation – elle la déploie, l'accomplit, n'est rien d'autre qu'elle-même.

C'est bien pourquoi l'opposition métaphysique par excellence entre l'essence et l'existence s'abolit devant la donation. Tandis que Descartes prétendait, pour n'avoir pas à les définir, que *« nota est omnibus essentiae ab existentia distinctio »,* Husserl peut ne rien voir d'autre désormais dans leur distinction que la différence dérivée entre « deux modes d'être en deux modes de donation en personne *(zwei Modis der Selbstgegebenheit)* »[1]. Considérons le motif de l'avancée de Husserl sur Descartes. Ce dernier ne définit pas essence et existence, en arguant de leur évidence bien connue ; mais il eût été, de toutes les manières, bien en peine de les reconduire à un concept commun de l'étant, dont il eût pu dériver, comme d'une source commune, ces deux termes ; et d'ailleurs il se borna à les composer ou les opposer. Husserl, au contraire, invoque sans crainte deux modes d'être, parce qu'il peut les réduire aussitôt à deux modes de donation, donc finalement à la donation elle-même. Non seulement l'instance de la donation husserlienne unifie ce que l'évidence cartésienne juxtapose, mais surtout elle y parvient dans la stricte mesure où elle surpasse le concept de l'étant, commun ou non ; cette distance d'avec l'étant indique quel écart la phénoménologie prend avec la métaphysique. C'est encore pourquoi l'opposition, elle aussi métaphysique, entre la représentation et son objet, entre la « simple pensée » et la « réalité effective », se résorbe non seulement dans les deux faces de l'unique corrélation d'apparition, mais surtout dans l'unique donation que celle-ci met admirablement

1. Respectivement Descartes, *IIIae Responsiones,* AT VII, p. 194, 12 sq., et Husserl, *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 70, 23-24 ; tr. fr., p. 95.

en œuvre : « … même après la réduction phénoménologique, l'*apparition (Erscheinung) et l'apparaissant (Erscheinendes) restent encore face à face (sich gegenübersetzen),* et restent face à face *au beau milieu de la donation pure (inmitten der reinen Gegebenheit),* donc aussi de l'immanence authentique ». Si, ajoute Husserl, « nous en restons pantois »[1], c'est parce que nous découvrons n'avoir plus à choisir entre l'objet (le réalisme) et l'apparaître (le phénoménisme), mais que l'un et l'autre se corrèlent indissolublement dans l'unique donation, qui, selon des rôles distincts, les rend possibles et effectifs. C'est enfin pourquoi le programme entier de la phénoménologie revient à distinguer dans l'unique donation faite à la connaissance les différents modes de donation des choses mêmes : « Partout la donation *(Gegebenheit)* est *une donation (Gegebenheit) dans un phénomène cognitif,* que s'annonce une simple représentation en elle ou un étant véritable, du réel ou de l'idéel, du possible ou de l'impossible, dans un phénomène de pensée au sens le plus large du mot, et *partout ce qu'il faut rechercher dans la contemplation d'essence, c'est cette corrélation si étonnante au premier abord.* »[2] La réduction a donc pour seul objectif de reconduire l'intégralité du phénomène à la donation, y compris la chose même (dès lors apparaissante) et non plus seulement l'apparaître (qui, seul, se ravalerait à la simple apparence). Mais com-

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 11, 4-8 ; tr. fr., p. 112. Voir aussi *Ideen I,* § 44 : « Nous tenons pour assuré le principe suivant : l'essence de tout ce qui se donne *(zum Wesen der Gegebenheit)* par le moyen d'apparitions, implique qu'aucune de celles-ci ne donne *(gibt)* la chose comme un "absolu", mais [seulement] dans une figuration unilatérale ; par contre, l'essence de donation immanente *(zum Wesen der immanenten Gegebenheit)* implique de donner un absolu *(ein Absolutes zu geben)* » (Hua. III, p. 102, 31-34 ; tr. fr., p. 144, corrigée).

2. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 74, 25-31 ; tr. fr., p. 100. Nous corrigeons ici la traduction, tronquée et donc incorrecte (*« La donation est partout »), que nous avions donnée de ce passage dans *Réduction et donation, op. cit.,* p. 29. Cette erreur n'avait d'ailleurs pas subrepticement renforcé notre thèse d'alors (l'universalité de la donation), mais l'avait au contraire affaiblie : car la donation est d'autant plus universelle qu'elle s'accomplit dans un « phénomène noétique » par définition universel, puisque unique ; la donation recouvre d'autant mieux « en quelque manière toutes choses », qu'elle s'exerce toujours par la noétique, qui, selon Aristote, ne connaît qu'en s'assimilant « en quelque manière à toutes choses ».

ment reconduire à la donation même l'apparaissant ? Comment ne pas rester, selon l'aveu de Husserl lui-même, « surpris » devant une telle extension de l'immanence pure et de la donation absolue ?

Les deux immanences

Car, même renforcée par son jeu complexe avec la réduction, la donation n'aurait jamais pu corréler les deux faces du phénomène, si Husserl n'avait franchi un dernier pas, sans doute le plus décisif – lier l'immanence à l'intentionnalité. En effet, prise dans son acception étroite, comme l'identité à soi de la conscience demeurant en soi, l'immanence pourrait interdire non seulement la corrélation des deux faces du phénomène, mais surtout la donation d'un donné effectif ; il suffirait d'entendre cette présence à soi comme la stricte identité d'une chose avec soi, qui fermerait le moindre espace à ce qui ne serait pas réellement elle ou ses contenus réels ; l'apparaître y redeviendrait alors la simple apparence sans teneur et, dans le meilleur des cas, il retrouverait le privilège de pauvreté, que la métaphysique accordait aux sciences formelles, censées pouvoir se dispenser de réalité externe, voire de réalité objective – certitude de la tautologie logique, vérité abstraite des formes pures et des catégories, idées matériellement fausses, etc. Dans cette occurrence, la donation se trouverait décidément compromise, puisqu'elle implique que l'apparaître à la conscience parvienne à y mettre en scène une « chose », l'apparaissant irréductible à la conscience, qui ne s'y donne qu'autant qu'il s'en distingue ; et si l'immanence identifiait réellement l'apparaître à la seule conscience, elle ne donnerait plus qu'un seul apparaissant – la conscience ; bref l'immanence stricte suspend la corrélation du phénomène, parce qu'elle offusque d'abord le lien de la donation avec son donné. Pour maintenir une pensée de la phénoménalité à partir de la donation, il fallait donc que Husserl libérât l'immanence de toute dérive solipsiste ; du même coup, tout son effort pour lever la contradiction entre l'immanence et la phénoménalité, exigeait évidemment qu'il approfondît la donation.

L'opération décisive consiste à distinguer entre deux types d'immanence : « A y regarder de plus près, *l'immanence réelle* se distingue pourtant de *l'immanence au sens de la donation en personne (Selbstgegebenheit) se constituant dans l'évidence.* »[1] Pour en finir avec « le préjugé *(Vorurteil)* de l'immanence comme immanence [seulement] réelle »[2] (voire réale, si l'on la considère en psychologue), il faut admettre une immanence intentionnelle : « Il ne s'agit pas seulement de [ce qui est] réellement immanent, mais aussi de [ce qui est] immanent au sens intentionnel *(das im intentionalen Sinn Immanente).* Les vécus noétiques, qui appartiennent à son essence, ont une *intentio,* ils visent *(meinen)* quelque chose, ils se relient d'une manière ou d'une autre à une objectité. »[3] Dans cette nouvelle immanence, la conscience ne reçoit plus seulement une nouvelle réalité réellement immanente à sa propre réalité (au sens de l'immanence réelle d'une image, d'un affect, d'une sensation pure demeurant comme une chose dans la conscience prise comme une chose) ; elle ne reçoit pas non plus seulement dans sa réalité une image irréelle (une apparence sans corrélation avec le moindre apparaissant, idée inadéquate faisant connaître la conscience et non le perçu) ; elle reçoit, avec le vécu apparaissant, aussi et surtout ce qu'il vise (ou laisse viser) par une relation intrinsèque, l'objet intentionnel. D'emblée, l'image se trouve régie par l'*a priori* corrélationnel qui ne donne le moindre apparaître à et dans la conscience qu'en y co-donnant un apparaissant ; l'intentionnalité rend l'apparaissant immanent à la conscience, du simple fait que l'apparence (certes immanente réellement) n'apparaît jamais que toujours déjà ordonnée à son objet par intentionnalité ; l'immanence, en régime d'intentionnalité, en quelque manière s'inverse (ou se redouble) : le phénomène pris dans sa dualité ne reste immanent à la conscience, que parce que d'abord la conscience intentionnelle se fait immanente à l'objet apparaissant ; l'apparaître ne devient immanent, que dans la mesure où la conscience devient intentionnellement immanente dans l'apparaissant lui-même. Dans l'im-

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 5, 22-26 ; tr. fr., p. 106.
2. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 10, 22-23 ; tr. fr., p. 112. Voir le « préjugé » dénoncé en 56, 22 et en 62, 2 (tr. fr., p. 80 et p. 88).
3. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 55, 12-15 ; tr. fr., p. 79.

manence intentionnelle, la donation de l'apparence n'interdit plus celle de l'apparaissant, parce que l'intentionnalité vise la seconde, et donc la donne en tant que visée ; c'est-à-dire que les deux faces du phénomène surgissent d'un seul et même coup, parce que les deux donations n'en font jamais qu'une. Et telle est bien *la* donation : celle de la transcendance dans l'immanence ; tant que les deux donations restent éparses, voire séparées, la donation n'intervient pas encore en profondeur ; il reste une image qui ne donne qu'elle-même, mais pas l'objet ; quant à l'objet transcendant, sa non-apparition hypothèque sa donation ; la donation surgit précisément quand l'apparence donne, outre elle-même (immanence réelle), l'objet qui sans elle ne saurait jamais apparaître, bien qu'il ne se résume pas à elle (immanence intentionnelle) ; la donation éclate parce que l'apparaître de l'apparence se fait l'apparaître *de* l'apparaissant, bref embarque l'apparaissant dans son propre apparaître. La donation donne à l'objet intentionnel d'apparaître dans et comme l'apparaître de l'apparence. L'apparence ne masque plus l'apparaissant, elle lui donne son propre aspect pour qu'il puisse apparaître.

Et Husserl, aussitôt, d'en tirer explicitement la conséquence : « Le [fait de] se rapporter [intentionnellement] à une objectité appartient [au vécu], même si cette objectité ne lui appartient pas en retour. Et l'objectif *(das Gegenständliche)* peut apparaître, peut avoir une certaine donation *(eine gewisse Gegenbenheit)*, cependant qu'il n'est pas plus réel dans le phénomène noétique, qu'il n'est en tant que *cogitatio.* »[1] On reconnaît certes dans cette « immanence au sens intentionnel » ce que les *Idées directrices* nommeront « ...une transcendance *originale (...), une transcendance au sein de l'immanence* », et que les *Méditations cartésiennes* commenteront : « La transcendance, sous quelque forme que ce soit, est un caractère d'être immanent qui se constitue au sein de l'*ego.* »[2]

1. *L'idée de la phénoménologie,* p. 55, 16-21 ; tr. fr., p. 79.

2. Respectivement *Idées directrices... I,* § 57, Hua. III, p. 138 ; tr. fr., p. 190 ; et *Méditations cartésiennes,* § 41, Hua. I, p. 117, 3-5 ; tr. fr., M. de Launay *et al.,* Paris, 1994, p. 132. Voir aussi les *Conférences de Paris* : *« La transcendance est un caractère d'être immanent, qui se constitue à l'intérieur de l'ego »* (Hua. I, p. 32 ; tr. fr., p. 33). Mais au contraire du texte de 1907, ces trois textes ne pensent plus explicitement la transcendance dans l'immanence à partir de la donation.

Mais cette formule paradoxale nommerait seulement la difficulté, sans la résoudre, si elle ne s'appuyait sur la donation propre à ce qui apparaît. En fait, il s'agit ici d'un élargissement déterminant de la donation, telle qu'elle couvre désormais tout le champ du phénomène, transcendance comprise, apparaissant inclus : « ... l'universel est absolument donné *(absolut gegeben)* et n'est pas [pour autant] immanent réellement ». Mieux, il est « ... au sens du réel transcendant », car la réduction ne doit précisément plus s'entendre comme « ... l'exclusion du transcendant [au sens] réel », mais uniquement comme l'exclusion de l'existence surajoutée, donc de « ...tout ce qui n'est pas donation évidente au sens propre, pas donation absolue du regard pur »[1]. Ainsi, la transcendance ne se trouve pas hors-circuit comme telle (à preuve, elle reste admise comme intentionnelle), mais dans la stricte mesure où elle ne satisfait pas à la donation ; ainsi encore, l'existence, chaque fois qu'elle ne se perçoit pas, mais non pas lorsqu'elle y parvient. La réduction réduit tout, hormis le donné, et, en retour, ce qu'elle ne peut réduire, elle l'admet comme donné. La réduction ne réduit pas la donation, elle y reconduit. Aussi parvient-elle à donner même le transcendant, en le réduisant à l'immanence (non réelle) d'un objet intentionnel. Les objets apparaissent ainsi comme tels – car « ... un objet intentionnel est cependant là, à la mesure de l'évidence *(evidentermassen da)* », « ... est donné comme un étant, comme un quelque chose-là *(... gegeben als ein Seiendes, als ein Dies-da...)* »[2] – pour autant que leur apparaître ne les représente plus (car se « faire représenter » équivaut, justement, à n'être pas là), mais les *donne* en personne, absolument : « ... les choses sont et sont dans l'apparition *(Erscheinung)* et, grâce à l'apparition même, sont données *(gegeben)* »[3]. Apparaître en personne équivaut donc finalement à être, mais être suppose d'être donné.

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, respectivement p. 9, 8-9 et 13, puis 16 et 19-20 ; tr. fr., p. 110.
2. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, respectivement p. 73, 9-10 et 31, 15-17 ; tr. fr., p. 99 et 54.
3. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 12, 23-25 ; tr. fr., p. 114.

La donation détermine ainsi toutes les étapes de la phénoménalité. Successivement, elle se met en jeu dans la réduction, qui ne reçoit son sens que par elle ; elle établit la corrélation entre les deux faces du phénomène ; elle élargit l'immanence à la mesure de l'intentionnalité ; enfin et surtout elle fixe le seul statut phénoménologiquement correct de la présence en personne pour les choses mêmes ; désormais elles ne sont qu'à la mesure de leur donation intuitive absolue. La donation détermine donc l'essence du phénomène (§ 2), tout comme elle se liait à la réduction pour fixer son dernier principe (§ 1). C'est pourtant ce rôle exceptionnel qui soulève une difficulté : pourquoi Husserl, qui n'a cessé de reprendre la définition et les procédures de la réduction, n'a-t-il jamais fourni – à notre connaissance du moins[1] – la moindre définition de la donation ? Il n'y a pourtant, dans ce silence du concept, qui contraste si nettement avec la fréquence des occurrences, aucun argument contre son statut principiel. *a)* D'abord parce que, malgré les apparences, la donation reçoit un traitement comparable à celui de la réduction. Celle-ci esquive toute définition à mesure que Husserl ne cesse d'en reprendre les règles, d'en distinguer les figures et d'en affiner les exigences ; à la fin, l'excès même des définitions aboutit à interdire toute définition univoque. Au contraire, pour celle-là, le défaut de définition résulte du fait qu'elle-même définit tous les autres actes phénoménologiques : le phénomène, l'immanence et l'intentionnalité, la « chose même », la réduction, tous en proviennent ou y aboutissent. La donation joue un rôle si radical, qu'elle reproduit l'aporie de l'être en métaphysique : pour le définir, il fallait le présupposer – ici, « ... le manque de définition est plutôt une perfection qu'un défaut, parce qu'il ne vient pas de [son] obscurité, mais au contraire de [son] extrême évidence »[2]. *b)* Mais cette impossibilité suggère elle-même une indication capitale : la réduction ne se définit pas, elle se performe,

1. Sauf à considérer l'essai sur *L'idée de la phénoménologie* tout entier comme une recherche intégralement consacrée à définir la donation. Dans cette hypothèse, faudrait-il considérer que la pensée de la donation précède le tournant transcendantal de 1913 (et surtout de 1929) et, en partie, pourrait s'y opposer ?

2. Pascal, *De l'esprit géométrique, loc. cit.*, p. 351.

comme un acte ; tous les concepts phénoménologiques initiaux avaient d'ailleurs à l'origine statut d'actes ; par conséquent la donation, que l'acte de réduction rend manifeste et à laquelle il s'ordonne, doit pouvoir aussi se comprendre comme un acte, sans doute le même que celui de la réduction, ou l'avers d'un acte unique, dont la réduction offre le revers – l'acte de reconduire l'*ego* au donné en tant que donné. Que cet acte ne se définisse pas conceptuellement comme un *quid,* cela établit seulement qu'il s'agit du concept d'un acte, et non d'une quiddité, d'un objet, ou d'une théorie. *c)* Quoi qu'il en soit, le défaut d'une définition de la donation reste patent. Husserl n'a pas déterminé par concept la donation, qui pourtant détermine la réduction (§ 1) et le phénomène (§ 2) ; il pense à partir de la donation, tout en la laissant pour une large part impensée. Nous devons admettre ce fait, moins comme une objection, que comme la définition exacte de notre travail et comme sa justification : la donation reste à penser explicitement, au lieu que Husserl l'accomplit sans la déterminer comme telle. Nous ne prétendons pas commencer là où Husserl s'arrêterait, mais seulement penser ce qu'il accomplit parfaitement, sans le dire entièrement.

§ 3. L'OBJECTITÉ ET L'ÉTANTITÉ

Les modes de donation

La donation appartient moins à la phénoménologie, que la phénoménologie ne relève tout entière de la donation. En effet, la donation n'offre pas seulement à la phénoménologie un concept parmi d'autres, ni même l'acte privilégié pour accéder à elle-même, elle lui ouvre aussi tout le champ de la phénoménalité. Car rien n'apparaît qu'en se donnant au regard pur ; et donc le concept du phénomène équivaut exactement à celui d'une donation de soi en personne ; la mise en scène du phénomène se joue comme la remise d'un don. Lorsqu'il s'agit de

phénoménalité, tout se décide, en dernière instance, par donation et à partir de la donation absolue, « terme ultime ».

Cette règle posée, les difficultés commencent. Car si tout phénomène se donne, la donation ne se dilue-t-elle pas à l'infini, perdant en compréhension (donation en personne, absolue, en chair, etc.), ce qu'elle gagne en extension ? L'énumération qui conclut l'essai de 1907 semble céder à ce danger énumérant les « ... *différents modes de la donation authentique* », elle dénombre en fait presque tous les phénomènes possibles : *a)* « la donation de la *cogitatio* » ; *b)* « la donation de la *cogitatio* survivant dans le souvenir récent » ; *c)* « la donation de *l'unité d'apparition* qui dure dans le flux phénoménal » ; *d)* « la donation de son changement » ; *e)* « la donation de la *chose* dans la perception "externe" » ; *f)* la donation des diverses perceptions de l'imagination et du souvenir ; mais, ajoute Husserl, « naturellement aussi » ; *g)* « les *donations logiques* », à savoir celles de l'universel, du prédicat, « etc. » ; *h)* et enfin « la donation d'un *non-sens,* d'une *contradiction,* d'un *néant,* etc. »[1]. Doit-on s'étonner de l'ampleur d'une recension qui recouvre non seulement les deux faces du phénomène (*cogitatio,* « chose »), mais aussi leurs variations extrêmes (temporelles, imaginative, d'une part, de l'autre logique, jusqu'à l'absurde) ? Ou plutôt du surcroît que promettent les « etc. »[2] et du caractère hautement problématique de la détermination censée les unifier ? Certes, il s'agit toujours de conduire les phénomènes réduits à leur donation, mais comment la donation les donne-t-elle – quel statut commun, quelle figure stable et quelle réalité commune leur confère-t-elle, si elle doit couvrir un tel champ, tangentiellement universel ?

A cette interrogation essentielle, Husserl répond, en un premier temps, clairement : même si tout phénomène relève de la donation, « ... il ne s'agit nullement de prétendre [pour autant] que [toutes] les

1. *L'idée de la phénoménologie*, Hua. II, 74, 8-25 ; tr. fr., p. 100 (modifiée).

2. De fait Husserl découvrira, après 1907, d'autres « modes de la donation authentique », en particulier la chair, les synthèses passives, l'intersubjectivité et la téléologie. La phénoménologie postérieure ne cessera d'en ajouter (être/étant, le *Dasein* et ses tonalités fondamentales, le visage, l'auto-affection, l'herméneutique et la différence, etc.). Nous soutenons que tous relèvent bien de la donation, qu'ils l'avouent ou non.

donations [...] soient des donations effectives au sens authentique », ni qu'il ne puisse surgir « ... de grandes *difficultés* » pour les dirimer. Cependant, précisément pour distinguer les types de donation à chaque fois à l'œuvre, il faut encore et toujours s'appuyer « par principe » sur la donation, suivant la règle ultime qu' « ... *aussi loin que s'étend l'évidence effective, aussi loin s'étend la donation* »[1]. La « sphère de donation absolue »[2] n'admet donc pas d'extériorité ni de reste, mais mesure elle-même les degrés qui s'en éloignent et peut seule stigmatiser les éventuelles aberrations de son usage. La donation s'érige en critère d'elle-même comme aussi du non donné, *index sui et non dati.* La donation répète l'argument de l'évidence en métaphysique : toute critique de l'évidence, comme dépourvue de critères (logiques, formels) ne produit et ne préfère ceux-ci que parce qu'ils offrent une plus sûre évidence, la renforcent et l'affinent, loin de s'en excepter ; de même débusquer le non-donné, estimer le donné pauvre ou faible ne devient possible qu'à partir de la norme d'une donation absolue et dans l'horizon qu'elle ouvre ; et de fait, les descriptions husserliennes des essences, des idéalités, des présentifications, des non-sens, etc., obéissent à ce seul critère de discrimination. Un parfait exemple de cette prudence peut se lire dans les *Ideen,* lorsqu'elles examinent « La méthode de clarification. La conscience donatrice. La "proximité de donation" et l'"éloignement de donation" » : sur le fond d' « une espèce de *vide* et de lointain *vague »,* paraît l'essence ; sa saisie admet « ses *degrés de clarté* aussi bien que l'individu qui flotte devant notre regard » ; si elle atteint « pour ainsi dire une *proximité absolue* par rapport à cette série de degrés », alors « sa donation *(Gegebenheit)* [...] est absolue, c'est-à-dire une donation de soi *pure (reine Selbstgegebenheit)* » ; et dans ce cas, il faut l'opposer, à titre de « *pur* soi donné *(rein gegebenes Selbst), pleinement et entièrement, tel qu'il est en lui-même* », à ce qui « se tiendrait seulement "en personne" devant le regard et conscient comme "donné" *(als "gegeben" bewusst)* »[3]. La donation en personne peut rester une

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 73, 19-26 ; tr. fr., p. 99.
2. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 32, 3-4 ; tr. fr., p. 55 (modifiée).
3. *Idées directrices...*, I, § 67, Hua. III, p. 155, 18-19 et 156, 18-26 ; tr. fr., p. 217-218 (modifiée).

simple conscience..., sans que la chose (ici une essence) ne se présente absolument d'elle-même, purement et sans reste ; c'est un mode de donation, que de penser à..., c'en est un autre de se trouver en présence de – ce qui *se* donne. La donation admet donc des degrés, non seulement pour les individus, mais pour les essences ; non seulement pour les visions vagues, éloignées ou pauvres, mais pour les advenues en personne. Toute l'entreprise husserlienne pourrait même se définir comme une classification des degrés de donation. – L'accusation d'avoir laissé la donation dans une univocité si indéterminée, qu'elle la ravalerait au rang sans honneur d'une métaphore, ne tient donc pas.

Mais cette réponse ne dissipe pourtant pas la difficulté, elle la signale. Nous pouvons d'autant mieux, au vu de cette pratique des degrés de clarté, demander de nouveau ce que la donation accorde, en fait de statut, de figure et de réalité aux phénomènes qui *se* donnent par et en elle. *Se* donner, qu'est-ce que cela donne ? A cette question, Husserl a répondu, implicitement au moins, quoique avec ambiguïté : le phénomène se donne – aussi – comme un étant. Loin qu'il s'agisse là d'une évolution tardive de la phénoménologie, la donation gouverne ou du moins concerne, dès Husserl, les étants, et donc leur étantité. Etablissons-le. Nous avons déjà vu que l'« ...opposition entre l'essence et l'existence ne veut plus rien dire d'autre désormais que [le fait] qu'ici deux modes d'être *(Seinsweisen)* s'annoncent et se différencient en deux modes de donation en personne *(zwei Modis der Selbstgegebenheit)* »[1]. Outre cette reprise de termes métaphysiques, nous avons déjà vu qu'« ...à l'intérieur de la sphère de la réduction phénoménologique, [...] les choses sont et sont dans l'apparaître, et en vertu de l'apparaître [sont] données elles-mêmes *(selbst gegeben)* »[2]. Ainsi la réduction des catégories métaphysiques de l'étant à des modes de la donation se confirme par l'explicite reconduction du fait d'être au fait d'apparaître, et de l'apparaître au donné en personne. Pour être, un étant doit apparaître, donc se donner. D'où une autre séquence : « *Tout*

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, 70, 23-24 ; tr. fr., p. 95.
2. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, 12, 23-25 ; tr. fr., p. 114.

vécu intellectuel et tout vécu en général, pourvu qu'il s'accomplisse, *peut devenir l'objet d'une vue et d'une saisie pures, et dans cette vue est une donation (Gegebenheit) absolue.* Il est donné comme un étant *(... gegeben als ein Seiendes),* comme un "ceci-là", dont c'est un non-sens de mettre l'existence en doute. »[1] Il s'agit cette fois de passer du vécu et de l'apparaître à l'objectité, pour attester enfin la donation. Pour se donner, l'apparaître doit être à titre d'objet. Dans les deux cas le mode d'être de l'étant se détermine donc comme son mode d'apparition – à partir de la donation, mais la donation détermine en retour l'apparaître comme étant (un objet). – Il y a plus : non seulement l'étant, mais l'être lui-même – pour autant du moins que l'on puisse parler, chez Husserl, d'un tel « être lui-même » dans sa différence pensée avec l'étant – se décline selon la donation. Ainsi, la perception d'un « ceci-là » absolu fournit-elle « ... quelque chose sur quoi je peux mesurer comme sur une mesure ultime ce qu'*être* et *être donné (Sein und Gegebensein)* peuvent et ici doivent signifier... ». Certes, Husserl admet que cette équivalence entre « être » et « être donné » ne vaut que pour « ...le type d'être et de donation qui s'exemplifie par le "ceci-là" »[2], paraissant ainsi douter que la présence subsistante d'un τόδε τι offre l'unique, voire le premier sens de l'être ; pourtant, ne fût-ce que sur ce cas particulier, il pose néanmoins en toute clarté l'équivalence de l'être même avec l'être donné. On ne saurait négliger ces équations, ni considérer comme une approximation sans conséquence la détermination de l'étant, voire de l'être, par la donation. D'abord parce que le texte de 1907 garde un rôle éminent dans toute l'élaboration des concepts fondamentaux de la phénoménologie. Ensuite parce que la portée ontico-ontologique de la donation se confirme dans l'autre opération déterminante : la constitution. Husserl n'hésite en effet pas à la penser, elle aussi, sous l'égide de la donation : « Et surtout, il s'agit,

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, 31,11-17 ; tr. fr., p. 14. Voir : « Comment la connaissance peut-elle poser comme étant quelque chose *(etwas als seiend)* qui n'est pas directement et véritablement donné en elle *(in ihr gegeben)* ? », Hua. II, 35, 29-30 ; tr. fr., p. 60.

2. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, 31, 25-30 ; tr. fr., p. 54.

non point d'établir comme donnés *(gegeben)* des phénomènes quelconques, mais de rendre visibles l'essence de la donation et l'autoconstitution *(der Gegebenheit und des Selbst-konstituieren)* des divers modes d'objectité. »[1] Que la constitution appartienne à l'empire de la donation, on ne devrait d'ailleurs guère en douter du simple fait qu'elle se définit comme une donation de sens *(Sinngebung)*, dès 1907 et définitivement à partir de 1913 : il ne va pas de soi en effet que « toute réalité soit [un étant] par le biais d'une "donation de sens" »[2]. Devenir un étant dépend d'un sens assigné par le jeu de l'intention et de l'intuition, mais cette assignation, qui seule provoque un étant doué de sens, ne lui advient encore que par donation.

Le paradigme de l'objet

Husserl, s'il n'a abordé la question de l'être que confusément ou insuffisamment, l'a du moins toujours envisagée à partir de l'instance pour lui originaire de la donation. Même la soumission de toute ontologie à la réduction n'équivaut pas à la suppression de la question de l'être : en effet, puisque par principe la réduction reconduit toujours et uniquement à la donation, réduire l'ontologie aboutirait finalement encore à la donner – sous l'aspect réduit d'un étant donné[3]. La véri-

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, 73, 31-34 ; tr. fr., p. 99 (modifiée).

2. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, 76, 1 ; tr. fr., p. 102 ; et *Idées directrices... I,* § 55, Hua. III, 134-135 ; tr. fr., p. 183 sq. Le fait que *donation* traduise ici aussi bien *-gebung* que *Gegebenheit,* ne marque aucune ambiguïté, mais anticipe sur ce que l'on thématisera bientôt comme le pli du donné (§ 6, p. 95 sq.).

3. Ce n'est qu'en prenant le point de vue de la donation, que l'on peut comprendre comment Husserl ne se contredit pas plus qu'il n'hésite en postulant successivement que « ... toutes les ontologies tombent sous le coup de la réduction » et que, pourtant, « ... la phénoménologie n'en paraît pas moins abriter en elle toutes les ontologies » (*Idées directrices..., III. La phénoménologie et les fondements des sciences,* successivement § 13 et § 14, Hua. V, 76 et 77 ; tr. fr., Paris, 1993, p. 92). Voir textes et discussion dans *Réduction et donation,* c. V, § 1, 2, 6, p. 235 sq., dont nous ne suivrions plus, aujourd'hui, toutes les conclusions : l'insistance trop unilatérale sur la soumission de l'« ontologie » à la réduction, masque passablement que cette même « ontologie » relevait de la donation.

table difficulté ne se trouve donc pas ici, tant il paraît incontestable que la donation détermine bel et bien le sens phénoménologique que Husserl maintient à « être » et « étant ». Elle surgit de la double imprécision dans laquelle Husserl laisse cette détermination. – La première imprécision tient à l'équivalence fondamentale que l'étant entretient avec l'objet : « L'être immanent ou absolu et l'être transcendant se nomment certes tous deux "étant", "objet *(Gegenstand)*" ». Cette imprécision se démultiplie ici jusqu'à l'incohérence. (i) De quel droit nommer « être » ce que l'on va aussitôt nommer aussi « étant », sans pressentir la moindre différence ontologique ? (ii) Comment identifier ces deux « êtres » sous les mêmes titres d'« étant » et d'« objet », alors qu'ont veut au contraire établir qu'un « abîme de sens » les sépare ? (iii) Surtout, comment justifier que « étant » ne dise rien d'autre que « objet » ? Le texte propose certes une réponse : il ne s'agit, dans le second cas, que de « catégories logiques vides. »[1] Mais est-il licite en phénoménologie de maintenir de tels vides, lorsqu'il s'agit de provoquer et de considérer les donations phénoménales des « choses mêmes » ? Quelle autorité obscure impose de subsumer sous l'objet et son objectité tout ce qui est et tout ce qui se donne ? Répondra-t-on qu'il s'agit ici de « ... l'ontologie formelle [...] qui est, comme nous le savons, la science éidétique de l'objet en général » ? Mais de quel droit le « savons-nous », et que signifie, en fait de phénomène, le « ... privilège de l'*objectité originaire (Urgegenständlichkeit)* », sinon la subsomption de ce qui apparaît et se donne sous une catégorie qui ne se donne pas et n'apparaît pas ?[2] Argumentera-t-on qu'il ne s'agit certes pas ici d'un phénomène authentique, mais de l'horizon vide qui accueille tous les phénomènes possibles sans devoir lui-même apparaître ?[3] Car

1. *Idées directrices..., I,* § 49, Hua. III, p. 116, 35-36, puis 117, 2 et 116, 39 ; tr. fr., p. 163.

2. *Idées directrices..., I,* § 10, Hua. III, p. 27, 29-32, puis 26, 12-13 ; tr. fr., p. 40.

3. Ce que Husserl suggère : « Nous remarquons par là que le mot "objet" sert d'accolade à toutes sortes de configurations d'ailleurs solidaires, telles que "chose", "propriété", "relation", "état de chose", "groupe", "ordre", etc. ; ces termes ne peuvent manifestement être pris l'un pour l'autre, mais renvoient chaque fois à un type d'objectité qui a pour ainsi dire le privilège de l'objectité originaire *(Urgegenständli-*

enfin pour quel motif le phénomène qui n'apparaît qu'autant qu'il se donne devrait-il toujours admettre l'objectité comme son horizon originaire ? Pourquoi cet horizon phénoménal ne s'ouvrirait-il pas à partir, par exemple, de la donation même qui lui donne d'apparaître ? Quel privilège phénoménologique devrait-on accorder à l'objectité – qui ne [se] donne pas, ni ne [se] montre – face à la donation qui donne de se montrer ? L'interprétation de l'étant à partir de l'objectité ne met donc pas seulement en cause son étantité, mais surtout sa phénoménalité, parce qu'elle menace la donation qui les rend toutes deux possibles.

Ce qui conduit aussi bien à une deuxième imprécision – celle qui confond la donation elle-même avec l'objectité : « ... *produire (herausstellen) les différents modes de la donation authentique (eigentlichen Gegebenheit),* <u>c'est-à-dire</u> <u>*(bzw.)*</u> *la constitution des différents modes de l'objectité (Gegenständlichkeit)* »[1]. Comment comprendre cette équivalence insigne ? S'il s'agissait uniquement d'admettre que « ... l'objectif *(das Gegenständliche)* peut apparaître, peut avoir dans l'apparaître une certaine donation *(Gegebenheit)* »[2], on n'y verrait aucune difficulté : l'objectité se

chkeit) » (*Idées directrices..., I,* § 10, Hua. III, p. 27, 7-13 ; tr. fr., p. 40). Pourquoi cependant les accoler, s'ils ne peuvent précisément s'assimiler à l' « objectité originaire », ne fût-ce qu'analogiquement ? Sans doute en effet, ce seul concept les rassemble en tant même qu'ils ne se ressemblent pas. Mais, comment le peut-il, sinon parce qu'en lui l'indifférence noétique l'emporte sur la différenciation intentionnelle ? Dans ce cas, le primat du noétique ne répète-t-il pas simplement en phénoménologie celui du *conceptus entis* en métaphysique ? On peut du moins comprendre ainsi la formule suivante : « Dans la réflexion, la *cogitatio,* l'apparaître devient lui-même un objet » (*L'Idée de la phénoménologie...,* Hua. II, p. 14, 17 ; tr. fr., p. 116). D'ailleurs, toute tentative d'opposer *in fine* l'objectité selon la « logique formelle » de Husserl à la théorie métaphysique de l'objet non seulement se verrait démentie par l' « accolade », qui réunit ici les configurations de l'objet précisément sous sa rubrique de l'objectité, mais elle contredirait frontalement les résultats des travaux récents sur le déploiement de l'objectité, des médiévaux jusqu'à Kant, donc au-delà (K. Twardowski, A. Meinong, etc.).

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 74, 8-11 ; tr. fr., p. 100 (modifiée). Nous soulignons précisément les seuls termes sur lesquels Husserl n'insiste pas dans cette séquence, tant, sans doute, pour lui, l'équivalence allait de soi.

2. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 55, 18-20 ; tr. fr., p. 79 (modifiée).

trouve en effet réduite à la donation à travers l'apparaître ; elle aboutit bien à la donation qui la rend possible et la définit comme l'une de ses modalités. Mais il s'agit en fait pour Husserl de tout autre chose – de régler la donation à l'aune de l'objectité, implicitement assumée comme son degré absolu, voire sa règle : « Et il ne s'agit nulle part d'établir comme données n'importe quelles apparitions *(Erscheinungen als gegeben)*, mais de porter au regard l'essence de la donation *et* l'auto-constitution des différents modes d'objectité. »[1] Or, que l'objet puisse se donner lui aussi n'implique pas que le donné doive toujours ou d'abord s'objectiver ; que l'objectité offre un mode de la donation n'autorise pas à assimiler tous les modes de donation à des modes d'objectité ; que la donation offre la norme ultime de la phénoménalité exclut au contraire par principe que l'objectité puisse la résumer, la normer ou la mesurer.

Husserl hypothèque ainsi sa conquête essentielle – que, par la réduction, la donation décide de la phénoménalité – en la soumettant au paradigme ininterrogé de l'objectité. Assumant leur équivalence, il ne questionne jamais leur contraste essentiel : une phénoménalité de la donation peut permettre au phénomène de *se* montrer en soi et par soi, parce qu'il *se* donne, mais une phénoménalité de l'objectité ne peut que constituer le phénomène à partir de l'*ego* d'une conscience qui le vise comme son noème. Husserl recule en deçà de sa propre avancée, en restreignant la donation à l'une de ses moindres possibilités phénoménologiques, l'objet. Ce qu'il a libéré ne l'a pas lui-même libéré. Il se fige devant sa propre percée. La donation reste ainsi une ouverture encore impratiquée.

« Cela donne » – une percée

Penser la phénoménalité de l'être, donc l'être selon la donation, – si tel fut le dessein inachevé de Husserl, alors Heidegger n'aurait pas cessé, sur ce point comme sur bien d'autres, de rester profondément

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 73, 31-34 ; tr. fr., p. 99 (modifiée, nous soulignons).

husserlien : d'un extrême à l'autre de son parcours, il pose et maintient la question de l'être dans la figure plus originaire du « es gibt » – littéralement du « cela donne »[1] ; mais, à la fin, il recule lui aussi devant l'originarité de la donation.

En effet, dès *Sein und Zeit,* où l'être aurait dû enfin et décidément s'ouvrir pour et sur lui-même et fixer son horizon absolument propre (le temps), il se trouve pourtant déjà accompagné et même précédé par le « çà donne ». (i) D'emblée, il y demeure : « L'être se trouve dans le fait et la manière d'être, dans la réalité, la subsistance, le fonds, la validité, le *Dasein,* dans le "ça donne" »[2] ; comment comprendre que l'être demeure dans quoi que ce soit qui ne soit pas lui ? Si l'on répond

1. La traduction habituelle par « il y a », certes admissible dans l'usage courant, ne se justifie plus lorsqu'on veut la précision du concept. Elle masque en effet toute la sémantique de la donation qui structure pourtant le *« es gibt ».* Nous ne comprenons vraiment pas l'argument inverse de F. Fédier : « Toutes les fois donc où, dans la traduction, le *Es gibt* est développé en direction d'un *donner,* la traduction va un peu trop loin » (note dans *Questions IV,* Paris, 1976, p. 49). Et pourquoi donc ? Une si brutale dénégation peut-elle se passer de la moindre justification ? Nous verrons qu'en refusant de traduire ce qui est pourtant littéralement écrit, elle ne va souvent pas assez loin. Quant à l'autorité de Rimbaud (« Il y a... », « Enfance, III », *Illuminations, Œuvres complètes,* éd. A. Rolland de Renéville, Paris, « Pléiade », 1963, p. 177), qui a été invoquée en faveur de Heidegger (*Protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et être », in Zur Sache des Denkens,* Tübingen, 1969, p. 42 ; tr. fr., *Questions IV, op. cit.,* p. 72), elle paraît arbitrairement utilisée : on ne voit pas que ce poème éclaire particulièrement ou mette en œuvre la donation comme telle, explicite dans le *« es gibt »* ; ou alors, à tout le moins, faudrait-il l'établir. Quitte à s'y risquer, d'autres références rimbaldiennes conviendraient peut-être mieux ; ainsi, si l'on pense la donation dans le registre de l'être : « C'est le repos éclairé, ni fièvre ni langueur, sur le lit ou sur le pré » (« Veilles », *loc. cit.,* p. 192) ; ou, si on la pense comme avènement : « Qu'il vienne, qu'il vienne /Le temps dont on s'éprenne» (« Alchimie du verbe », *Une saison en enfer, op. cit.,* p. 234 sq.). D'ailleurs Heidegger, lui-même plus réservé que ses commentateurs, ne nie pas cette évidence que « la traduction parfaitement conforme du "il y a" de Rimbaud serait en allemand *Es ist* » (*Protocole..., op. cit.,* 43 ; tr. fr., p. 73) et concède donc implicitement que « il y a » ne traduit en retour pas parfaitement *« es gibt ».* Aussi nous nous en tiendrons à un « cela donne », exact quoique inhabituel ; il permet au moins de recourir à quelques formules idiomatiques d'indiscutable portée phénoménologique, que nous rencontrerons ultérieurement.

2. *Sein und Zeit,* 1927 (cité d'après Tübingen, 1963[10]), § 2 : « Sein liegt im Dass – und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im "es gibt" » (p. 7, 1-3).

qu'il s'agit des dépôts ontiques où il s'ancre et s'ouvre, on aura certes raison pour tous les exemples énumérés ici, sauf précisément pour le dernier, le « cela donne», qui, lui, n'a rien d'un étant ; il s'agit donc déjà d'une instance non ontique rendant l'être du moins ici accessible. Nul besoin de rappeler qu'en 1927, l'accès à, donc la possibilité de l'être réside en effet dans le *Dasein* ; mais il paraît utile de souligner que le *Dasein* déploie cette possibilité en exerçant et mettant en œuvre une donation. D'autres textes l'établissent sans ambiguïté. (ii) « En tous les cas, "cela [ne] donne" [d'] être qu'aussi longtemps que le *Dasein,* c'est-à-dire la condition de possibilité de la compréhension d'être, *est.* »[1] L'être admet une condition ontique, le *Dasein,* qui a à être pour que l'être lui-même soit – ou plutôt (car l'être ne saurait être) advienne sous la figure d'une donation : pour apparaître selon son mode absolument propre, l'être advient dans un « ça donne ». (iii) « Aussi longtemps seulement que la vérité est, "cela donne" l'être – non pas étant. Et elle n'*est,* qu'autant et qu'aussi longtemps que le *Dasein* est. »[2] Avec une extrême précision, ce texte déplie sa séquence : il s'agit de l'être, non de l'étant ; donc la phénoménalité de l'être ne peut se montrer en étant, ni comme un étant ; elle déploie donc selon sa vérité absolument propre, que seul le *Dasein* assure, au titre de condition ontique de l'être ; comment cette phénoménalité se déploie-t-elle ? Selon la donation, par un « cela donne ». A l'instant même de sa primauté et de sa transcendance encore ici incontestées, l'être doit se laisser accompagner (à la fois protéger et surveiller) par la donation, telle qu'en elle « cela donne » cet être même. On peut même dire que l'analytique entière du *Dasein* ne consiste qu'en une mise en scène, donc en un « cela donne » de l'être, à partir d'« une complète "donation" du *Dasein* en son entier »[3]. L'étant se découvre,

1. *Sein und Zeit,* § 43 : « Allerdings nur solange Dasein *ist*, das heisst die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, "gibt es" Sein » (p. 212, 4-5).

2. *Sein und Zeit,* § 44 : « Sein – nicht Seiendes – "gibt es" nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist » (p. 230, 5-6). A comparer avec § 63 : « Wenn es aber Sein nur "gibt", sofern Wahrheit ist... » (p. 316, 21-22).

3. *Sein und Zeit,* § 62 : « ... eine vollständige "Gegebenheit" des ganzen Daseins » (p. 309, 28-29).

mais l'être « s'en différencie essentiellement » par un mode absolument propre de mise en lumière[1] : nous avançons l'hypothèse que ce mode radicalement différent de phénoménalité s'accomplit par un « cela donne ». L'être, en tant qu'il diffère de l'étant, apparaît immédiatement selon la donation. On ne doit pas craindre ici quelque surinterprétation de métaphores hasardées sans concept par *Sein und Zeit*, puisque Heidegger lui-même les avoua encore à la fin pour déjà déterminantes : « On rappela les passages de *Sein und Zeit* dans lesquels le "cela donne" est déjà employé, sans que pourtant il eût été pensé directement en direction de l'avènement *(Ereignis)*. Ces passages se révèlent aujourd'hui comme des coups d'essais. Essai d'élaboration de la question de l'être, tentative pour lui indiquer sa juste direction, essais qui restent encore dans l'inaccompli. »[2] De cette auto-interprétation de 1962, il faut retenir une confirmation et une interrogation. Une confirmation : au terme du chemin qui l'a conduit de *Sein und Zeit* à *Zeit und Sein*, Heidegger reconnaît que les premières occurrences de « cela donne », donc d'une donation en général, anticipaient bien sur l'élaboration finale de ce même thème ; nulle équivoque dans les emplois, nulle rupture ; les deux méditations, dont les titres en chiasme se répondent pour tracer un chemin unique, affrontent la même question, la donation, usent du même paradigme, « cela donne ». Notre enquête peut se poursuivre de plein droit. Reste une interrogation : en 1962, Heidegger admet qu'il manque à la donation de 1927 d'aboutir à l'avènement, l'*Ereignis* ; et certes elle ne s'y dissout pas encore ; mais va-t-il de soi qu'il s'agisse là d'un manquement ? Au contraire, le cela donne « ne resterait-il pas d'autant plus conforme à la donation qu'il résisterait mieux à l'attrait de toute instance, quelle qu'elle soit ? »

1. *Sein und Zeit*, § 2, p. 6, 24-25. Il s'agit déjà de la différence ontologique (voir *Réduction et donation...*, *op. cit.*, c. III, § 3, en particulier p. 177).

2. *Protocole...*, *op. cit.*, p. 47 ; tr. fr., p. 79 (modifiée).

*L'*Ereignis, *un recouvrement*

Certes, en un premier temps *Zeit und Sein* confirme et radicalise ce qu'avançait *Sein und Zeit:* la phénoménalité de l'être a partie liée avec un « cela donne» originaire, au point de passer en lui : « De l'étant nous disons : il est. Prenant en vue ce qui concerne l' "être" et prenant en vue ce qui concerne le "temps", nous y regardons de plus près. Nous ne disons pas : l'être est, le temps est, mais : cela donne de l'être et cela donne du temps. En imprimant ce tournant, nous n'avons d'abord changé *(geändert)* que l'usage langagier. Au lieu de "il est", nous disons "cela donne". » Mais ce tournant langagier marque plus radicalement un retournement conceptuel : « ... l'être [lui-même], l'entrée en présence *(Anwesen)* se trouve métamorphosé*(verwandelt)* »[1]. En quoi consiste ce changement décisif ? En ce que Heidegger admet que, si seul l'étant est et si l'être lui-même n'est pas, l'être ne peut se penser que comme il se donne – pris dans une donation ; au contraire du commencement grec, où « ... être, εἶναι, ἐόν est certes pensé, mais pas le "cela donne" », il faut admettre que « ... dans le ἔστι se cache le "cela donne" »[2]. Penser que « cela donne» l'être (et temps), transposer donc l'être en régime de la donation n'implique pourtant aucun arbitraire ; d'abord parce qu'il faut reconnaître l'impossibilité de tenir l'être dans l'horizon de l'être (seul l'étant est, l'être n'*est* pas), donc l'obligation de l'assigner à un nouvel horizon ; ensuite parce que la donation, dès sa première description, permet de lire le trait le plus essentiel de l'être en sa différence d'avec l'étant, son retrait. En effet, comment comprendre que « l'être se retire *(sich entzieht)* » essentiellement ?[3] Suivant la donation ; car le don a seul en

1. *Zeit und Sein, in Zur Sache des Denkens,* Tübingen, 1969, p. 4-5 et 6 ; tr. fr., p. 17-18 et 19 modifiée). Inutile de souligner ici l'embarras où s'empêtre l'obstination à ne pas traduire *« es gibt »* autrement que par « cela donne » – sauf ajout d'une glose injustifiable, le français devient inintelligible, alors que l'allemand restait limpide.

2. *Zeit und Sein,* p. 8, tr. fr., p. 23.

3. *Nietzsche II,* Pfullingen, 1961, p. 355. – Sur l'inscription de l'histoire de la métaphysique comme nihilisme dans le « Es gibt », voir notre esquisse « Du pareil au même, ou : comment Heidegger permet de refaire de l' "histoire de la philosophie" », *in* M. Haar (éd.), *Martin Heidegger,* Paris, L'Herne, 1983.

propre de se retirer au moment même où il livre et délivre, donne et abandonne son donné : « Un donner *(Geben),* qui ne donne que son donné *(Gabe)*, mais se retient et retire *(entzieht),* un tel donner nous le nommons un envoi *(Schicken)*. » Il faut absolument concevoir que le retrait du donner (don donnant) ne vient pas contredire, comme après coup et de l'extérieur, la délivrance qui livre le don donné, mais ne fait qu'un avec elle : pour donner le don, le donner doit s'en retirer « ... en faveur du donné *(zugunsten der Gabe)* »[1]. Le donner *(Geben)* se retient hors du don *(Gabe),* de sa visibilité et de sa disponibilité, précisément parce qu'en le donnant, il s'en défait et s'en retire, donc s'en détourne et l'abandonne à lui-même ; par une conséquence inévitable, le donner ne peut jamais apparaître *avec,* ou encore moins *comme* le don par lui donné, puisque, pour le donner, non seulement il s'en départit, mais aussi en diffère. Le donner ne donne pleinement le donné qu'en l'abandonnant décidément – donc en s'en retirant. D'ailleurs, l'équilibre, si difficile à maintenir entre la différence ontologique – originairement supposée conduire à la mise en évidence du « phénomène de "être" »[2] – et l'histoire de l'être comme nihilisme – où la différence ontologique intervient comme ce qui d'emblée reste impensé comme tel – atteint son point brûlant uniquement par référence à la médiation du « cela donne ». En effet, la différence ne manque pas l'être, parce que la pensée ne parviendrait qu'à son retrait, son manquement et son défaut ; au contraire, la pensée n'a rien à penser au-delà de ce retrait, mais seulement ce retrait même comme le propre de l'être et son avancée la plus intime ; dès lors qu'il ne s'agit plus de penser directement l'être comme tel (à la manière d'un étant), mais son retrait comme tel,

1. *Zeit und Sein,* p. 8 ; tr. fr., p. 23 (modifiée : la distinction *Geben/Gabe*). Voir « Le donner se montre comme un envoi », un envoi qui « ... donne l'être comme un donné *(Gabe)* » (p. 10 ; tr. fr., p. 25) ; et : « La destination dans l'envoi de l'être fut caractérisée comme le donner *(Geben)*, où ce qui destine *(das Schickende)* lui-même se retient en soi et, dans cette retenue *(Ansichhalten),* se tient en retrait hors du décèlement » (p. 23 ; tr. fr., p. 44-45).

2. « ... dieses Phänomen "Sein" », *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* § 32, GA 20, p. 423. Nous n'avons pas inventé cette formule – rare et d'autant plus significative.

puisque ce retrait se donne comme l'être. Le diagnostic sommaire sur le nihilisme et la première enquête sur la différence ontologique se confondent dans une même méconnaissance de la nature du retrait et de ce qui l'identifie à l'être. En revanche, l'ultime avancée de Heidegger, qui dépasse et réconcilie différence ontologique et histoire du nihilisme, tiendrait à la considération sérieuse non point de l'être seul (et alors inévitablement reconduit à son acception métaphysique), mais de la donation à l'œuvre dans le « cela donne » ; car lui seul rend possible, du même coup, la différence d'être et d'étant et le retrait : l'être (et le temps) diffère *et* se retire, parce qu'il obéit à une unique « loi d'essence » dévoilée par la donation : « ... au donner *(Geben)* en tant qu'envoi (destinal, *Schicken),* appartient la retenue en soi [...], bref : un retrait »[1]. L'être se retire de l'étant, parce qu'il le donne ; or toute donation implique que le donner disparaisse (se retire) dans l'exacte mesure où le don apparaît (s'avance), précisément parce que donner demande de [se dé-]partir. L'être s'avance dans son propre retrait – ce paradoxe ne s'éclaire qu'à partir de la donation. La donation seule découvre l'étant dans (et sans) son être, donc aussi bien la différence ontologique que le nihilisme.

Heidegger accomplirait-il alors ce devant quoi Husserl avait échoué – penser l'être et l'étant dans l'horizon de la donation, reconnue comme telle ? Pour répondre, il faut d'abord prendre acte de ce que Heidegger souligne avec force : la donation du « cela donne » ne peut se comprendre qu'à partir du « cela énigmatique »[2] ; cette énigme doit préserver de toute régression métaphysique, qui interpréterait le « cela » au sens d'une « ... puissance indéterminée », voire trop hâtivement déterminée, au point de paraître un acteur ontique. Et s'il fallait pourtant le déterminer, ce serait du moins « ... à partir du donner tel qu'on vient de le définir », « ... à partir du mode de donner, qui lui appartient »[3]. Bref, il faut

1. *Zeit und Sein,* p. 23 ; tr. fr., p. 44 (modifiée : *ansichhalten* ne suspend pas, mais retient).

2. *Zeit und Sein,* p. 17 ; tr. fr. p. 36 ; voir : « Ainsi le "cela" continue de demeurer indéterminé, énigmatique » (p. 18 ; tr. fr., p. 37). Voir *Protocole...,* p. 43 ; tr. fr., p. 73.

3. *Zeit und Sein,* p. 18 et 19 ; tr. fr., p. 38 et 39.

écrire le « cela » du « cela donne » « en majuscules »[1], pour qu'aucun nom propre ne vienne ravaler la donation qui s'y met en œuvre au rang d'une causation ou d'une effectuation par tel ou tel étant, privilégié ou non. L'indétermination ne sauve pas seulement l'énigme, elle défend la pure donation. Cette exigence opère ainsi une manière de mise entre parenthèses de toute transcendance, au sens où Husserl réduisait le Dieu fondateur, et où Heidegger lui-même réclamait un « athéisme » de méthode[2] : pour que « cela donne » vraiment, il faut que le « cela » reste pensé dans et à partir de « donner », donc indéterminé et anonyme comme tel ; sinon, il tournerait inévitablement à l'étant (voire à l'étant suprême). L'énigme du « cela » anonyme sauvegarde seule la donation.

Or, à l'encontre de sa prudence déclarée, Heidegger lève immédiatement l'anonymat du « cela » et en offusque l'énigme. Il viole lui-même l'interdit, sitôt qu'il l'a formulé, en baptisant le « cela » du nom d'*Ereignis :* « ... le "cela" qui donne dans "cela donne [d']être", "cela donne [du] temps", s'atteste comme avènement *(Ereignis)* ». Cette attestation dépend en fait d'une interprétation, car le « cela » ne se prétend pas de lui-même un avènement, mais se voit surdéterminé ainsi ; Heidegger l'admet explicitement : « Le "cela donne" est d'abord commenté en vue du donner, puis en vue du "cela", qui donne. Lequel se trouve interprété *(gedeutet)* comme *Ereignis.* » Mais de quel droit justifier cette interprétation ? Par analogie : de même que « ... le "cela donne" nomme, dans l'usage immédiat de la langue, l'être plus nettement *(deutlicher...nennt)* que le simple "être", qui "est" », c'est-à-dire de même que la donation se substitue à l'être qu'elle met mieux en lumière que lui-même ne le pourrait jamais – ce que Heidegger lui-

1. *Zeit und Sein,* p. 5 ; tr. fr., p. 18. – L'insistance de Heidegger doit ici être prise au sérieux, comme la meilleure confirmation de notre traduction. Il importe peu de savoir si le « es », ou plutôt « ES » doit se traduire par « il », plutôt que par « cela » : bien que le second respecte mieux le neutre, l'écart ne modifie pas l'essentiel – il s'agit de l'instance provoquant la donation de l'étant à partir de l'être. La traduction officielle masque, ici comme ailleurs, tout l'enjeu.

2. Respectivement *Idées directrices..., I,* § 58, Hua. III, p. 138 sq. (tr. fr., p. 191-192), et *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz,* GA 26, p. 177 et 211.

même vient de montrer –, de même aussi l'*Ereignis* se substitue-t-il désormais au « cela » du « cela donne », donc aussi à la donation[1]. Cette prétendue plus grande lumière obscurcit donc ; elle offusque par l'avènement de l'avènement aussi bien l'être (ce qui reste cohérent avec le projet), que la donation (ce qui contredit le projet). Heidegger l'avoue d'ailleurs à la lettre : « Le don de la présence revient à l'avènement *(Eigentum des Ereignens)*. L'être disparaît dans l'avènement *(verschwindet im Ereignis)*. »[2] Autrement dit, le premier geste – réduire la présence (l'être) à un don approprié à la donation – s'achève (et aussi s'annule) en un deuxième – abolir la donation dans l'avènement. Heidegger ne reconnaît la donation au-delà ou hors de l'être,[3] que pour la méconnaître immédiatement, en supposant qu'elle ne [se] donne encore qu'en deçà de l'*Ereignis,* et sous son égide. Donation certes, mais de brève transition entre être et *Ereignis,* simple relais, provisoire.

Cette substitution importerait peu, s'il ne s'agissait que de mots. Mais il s'agit, comme souvent avec les mots, de l'essentiel. (i) L'*Ereignis* n'intervient-il pas ici exactement comme la « puissance indéterminée », qu'il fallait précisément éviter de substituer au « cela » ? (ii) Lorsque l'être « disparaît dans l'avènement *(Ereignis)* », s'y abîme-t-il conformément aux exigences phénoménologiques permettant de l'exposer dans le « cela donne », ou à leur encontre ? (iii) Le recouvrement du « cela donne » par l'*Ereignis*, lui-même parfaitement indéfini et par hypothèse non constituable, marque-t-il une avancée phénoménologique ou au contraire un recul ? Nous pensons que l'irruption de

1. Respectivement *Zeit und Sein,* p. 20 (tr. fr., p. 40), *Protocole...,* p. 29 (tr. fr., p. 55) et p. 42 (tr. fr., p. 72).

2. *Zeit und Sein,* p. 22 ; tr. fr., p. 44 (modifiée). – Sans doute d'autres textes de Heidegger pourraient compléter, confirmer ou corriger cette analyse du « cela donne ». Nous n'en ferons pourtant pas état, pour deux motifs. *a)* Notre propos n'est pas d'histoire de la philosophie, mais de philosophie : nous marchons avec Heidegger aussi loin qu'il nous guide, fixons la borne de la dernière avancée, pour poursuivre ; nous n'avons pas à décrire exhaustivement la contrée parcourue. *b)* Il convient de privilégier, sur le « cela donne », *Zeit und Sein,* parce que Heidegger y revendique explicitement la reprise du « cela donne » selon *Sein und Zeit* (voir *supra*, p. 53, n. 2).

3. Nous n'avons pas, ici du moins, à préciser la meilleure formule. Voir *infra* § 4, p. 67 sq., § 5, p. 78 sq., et § 18.

l'*Ereignis* tend – sans y parvenir complètement – à dissimuler que la donation, qu'Heidegger utilise constamment pour dévoiler l'être, se retrouve pourtant désertée par lui. Il en emploie certes les propriétés, mais sans les admettre comme relevant de la donation. Surtout ce déni le dispense de penser la donation comme telle. Une seule question suffit à le montrer : le « retrait » renvoie-t-il, en son sens phénoménologique plein, à la donation, à l'être ou à l'*Ereignis* ? Si, comme Heidegger, l'on refuse de trancher, serait-ce par crainte d'avouer la prééminence de la donation ? Et pourquoi faudrait-il le craindre ? Heidegger mobilise certes – et plus puissamment que tout autre phénoménologue – certaines propriétés de la donation, mais l'asservit au profit d'une entreprise qui en récuse par principe la fonction phénoménologique de principe. Ici comme parfois, il masque plus qu'il ne montre. Et masque surtout qu'il masque.

Heidegger et Husserl procèdent ainsi de la même manière et jusqu'au même point. L'un et l'autre recourent de fait à la donation et en avouent la fonction de principe ultime ; par quoi ils l'attestent et attestent du même coup leurs génies respectifs. Mais l'un, en parvenant à l'objectité, laisse échapper la donation, tandis que l'autre, en assignant l'étantité au compte de l'*Ereignis,* l'abandonne. L'un et l'autre connaissent la donation sans la reconnaître en droit comme telle. Nous demandons : à quelles conditions pourrait-il devenir enfin possible de reconnaître la donation comme telle ? Pour répondre, il convient de revenir au principe ultime – « Autant de réduction, autant de donation » – qui lie essentiellement l'ampleur de la donation à la radicalité de la réduction. Si la donation a pu se laisser recouvrir par des instances qui lui restent pourtant de droit subordonnées, sans doute faut-il l'attribuer aux limites qui restreignaient les réductions correspondantes. Bref, si l'objectité ou l'étantité ont pu masquer la donation en elles, c'est que leurs réductions respectives se bornaient à reconduire jusqu'à l'objet ou l'étant, assignant par avance des conditions de possibilité au donné – rien ne se donne que comme objet ou étant –, imposant par avance au donné phénoménal de ne se donner que selon deux modalités particulières de la manifestation. La question d'une donation phénoménologique radicale peut donc légitimement se poser

comme celle d'une réduction pure, que ne délimiterait nul horizon incontesté. A cette condition seulement la donation deviendrait alors à elle-même son propre horizon, parce qu'elle obéirait à la possibilité de se déterminer à partir d'elle-même. Alors rien de ce qui apparaît n'apparaîtrait autrement qu'en tant que donné ; car le phénomène sur le mode de l'objet ou de l'étant ne peut apparaître qu'en se trouvant déjà plus originellement donné ; objectité et étantité pourraient ainsi se penser comme de simples variations, légitimes mais limitées, très exactement comme des horizons, qui se dessinent par et sur le fond de la donation. Aussi bien s'agit-il désormais de définir la donation en elle-même et à partir d'elle seule[1].

§ 4. La réduction au donné

Ce qui ne subsiste pas

Ainsi, la donation va plus loin que l'objectité et l'être, parce qu'elle vient de plus loin : figure extrême de la phénoménalité, elle en précède ou dépasse toute autre spécification. Mais il ne suffit pas de stigmatiser la dissimulation ou le manquement à la donation ; il faut, pour justifier cette critique, s'assurer de ce qui la rend nécessaire, donc la mettre positivement en lumière comme telle. Or la donation ne peut jamais apparaître qu'indirectement, dans le pli du donné (comme l'objectivité dans son lien avec l'objet, comme l'être dans la différence d'avec l'étant). Il

1. D. Janicaud a posé une juste condition pour approuver notre entreprise : « Si les paradoxes de *Réduction et donation* se bornaient à mettre en question la notion de donation et à s'interroger sur son sens phénoménologique [...], nous n'aurions rien à y redire » (*Le tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.*, p. 51). Mais, comme on voit qu'ici (et déjà en 1989), nous ne nous appliquons qu'à construire la question de la donation dans son acception strictement phénoménologique, on ne devrait donc plus avoir désormais rien à y « redire ».

faudrait donc la lire à partir et à la surface d'un donné ; accéder au phénomène comme donné exigerait alors d'en reconduire le vécu de conscience réduit à un apparaître intentionnel tel que rien d'autre que la donation ne le détermine, de sorte qu'il n'apparaisse qu'en tant que donné – sans aucun résidu non donné. Alors, sur la surface d'un tel phénomène purement donné, apparaîtrait par contre-coup la donation elle-même, selon qu'elle mettrait en scène ce phénomène en tant que donné. Identifier le corrélat intentionnel d'un phénomène comme et à un donné, sans aussitôt le rabattre en chemin sur l'objet ou l'étant, ni leur affermer trop tôt sa phénoménalité – ainsi se définit notre problème. Bref, pourrons-nous faire apparaître un phénomène purement et strictement donné, sans reste et qui doive toute sa phénoménalité à la donation ? Il ne va pas de soi que nous y puissions parvenir, tant pèse l'autorité des modèles de l'objet et de l'étant, privilégiés massivement par la tradition métaphysique (et, provisoirement, par la phénoménologie en l'état). Nous suivrons donc, à titre de prolégomène à une analyse plus ambitieuse, le cas d'un phénomène qui prétend obstinément, pour apparaître, se soustraire à ces deux paradigmes, qui tente de se montrer bien qu'il échappe à l'objectité et à l'étantité, mieux : parce que et dans la mesure où il se dérobe à eux – à savoir le tableau. C'est à dessein que nous n'aborderons pas ici un phénomène remarquable – l'homme ou le *Dasein,* autrui, le sublime, le divin ou l'étant suprême – mais un phénomène trivial, au risque d'augmenter la difficulté de notre tâche. Notre motif va de soi. Puisque nous cherchons à établir qu'un, voire tout phénomène, même assez commun, relève de la donation, nous devons travailler sur un terme indiscutablement visible – le tableau ; certes mieux vu qu'une chose du monde non peinte, parce qu'explicitement ordonné à une mise en visibilité, cependant il reste banal, quelconque, répandu — sans l'imprécise et solennelle prétention de l' « œuvre d'art », qui, le plus souvent, ne représente qu'elle-même. Bref un phénomène que ne désigne à l'attention rien sinon sa visibilité (on le regarde, on l'expose pour le faire regarder), mais une visibilité telle pourtant que maints autres phénomènes prétendent aussi l'accomplir, dans le même monde que celui des étants et des objets. Si ce phénomène, le tableau banal, peut se reconduire à la visibilité d'un donné purement donné, alors toute la

phénoménalité commune dont il se fait le paradigme pourra aussi se réduire à un donné. Nous nous en tiendrons donc au tableau, phénomène insigne et trivial à la fois; mieux à un tableau ordinaire, voire médiocre: posons donc le regard sur une scène de genre, familière, qui met en scène – par exemple – une maison paysanne, une servante à la fenêtre, deux animaux et un homme au-dehors, sur un étal des légumes et du gibier, voire « Ce vase plein de lait, ce panier plein de fleurs », tous rendus avec leur éclat appuyé de couleurs, selon des jeux un peu complexes de transparence; une lumière de coucher, chaude et omniprésente, submerge tout en averse; l'ensemble, disons hollandais de la fin du XVII[e] siècle, sort de l'atelier d'un maître secondaire, travail sans doute d'un élève doué et imitatif; bref, rien que de réussi, séduisant et pourtant limité. Le regard s'y pose, avec plaisir, mais sans fascination – tableau d'antiquaire, sans plus. La question s'énonce ainsi: quel phénomène m'est ainsi donné, ou plutôt en quoi ce qui m'apparaît relève-t-il de la donation – se réduit-il à un donné?

A cette question, trois réponses se proposent successivement. *a)* Suivant la première, le tableau se présente, c'est-à-dire rend manifeste sa présence, en tant qu'objet subsistant, à portée de la main précisément parce qu'il reste là, demeure et persiste dans sa présence d'objet *(Vorhandenheit, vorhanden)*. Mais, en fait, la subsistance ne rend pas justice au tableau, ni surtout à sa phénoménalité; celle-ci ne se met en effet pas ou peu en jeu avec celle-là. Soit notre tableau. Il est fort aisé de modifier l'essentiel de sa subsistance d'objet, d'abord supprimant ou changeant le cadre, puis en démontant sa toile et la reclouant sur un autre chassis, ensuite en réentoilant les pigments pour les transférer d'un support à un autre; et enfin, on admettra bien qu'un précis travail de restauration pourrait remplacer ces pigments eux-mêmes point par point. Le tableau aura ainsi changé sa subsistance du tout au tout, qui aura été neutralisée du simple fait que chacun de ses éléments aura été matériellement remplacé par un autre; sa restauration générale n'aura pas éliminé la subsistance, mais l'aura rendue elle-même instable, passagère, provisoire – paradoxalement en la prolongeant et renforçant. Le tableau certes, à chaque fois, subsiste, mais il ne subsiste qu'en passant et le visible en lui n'éclôt pas dans et comme sa subsistance, mais à propor-

tion qu'il s'en délie. Le tableau n'apparaît donc pas en tant qu'il subsiste. Une contre-épreuve patente en vient du *ready-made*: il rend visible au second degré un objet constitué (le bidet, le porte-bouteille, etc.) déjà visible selon une nouvelle visibilité (celle d'une « œuvre »), sans rien modifier de la subsistance d'origine. Qu'a-t-on pourtant modifié ? Évidemment sa mise en scène (qu'il s'agisse d'une mise en scène réelle dans l'espace ou d'une herméneutique conceptuelle du premier objet subsistant) ; car la nouvelle visibilité ne tient point à la subsistance des matériaux (déjà faits, pré-faits en un objet disponible), mais à l'irréalité de l'installation, du pur « faire-voir » et « vouloir-voir », par définition non subsistants, passants. Non seulement la subsistance ne suffit pas à rendre visible (comme dans le cas de notre tableau banal), mais un *ready-made* ne conquiert sa phénoménalité que contre son matériau subsistant, contre son premier objet, dans la stricte mesure où elle les renie et dévie: le visible comme un détournement de subsistance. Mais d'ailleurs, le tableau banal lui aussi ne tient-il pas sa phénoménalité de ce que mon regard sait le voir comme tel, ne passe pas à côté de lui – de sa subsistance – sans le remarquer, donc d'un échange irréel entre l'inobjectivité de sa visibilité potentielle et mon désir de regard ? Le voir n'implique-t-il pas aussi de transgresser ce qui y demeure, de ne justement plus le voir comme subsistant à travers le temps (témoin des temps passés, vestige parvenu jusqu'à nous, *monumentum,* etc.), pour l'envisager comme la pure apparition de lui-même, précisément comme un tableau, à contempler, non pas à constater. Il faut ainsi récuser la première réponse: le tableau (donc, avec lui, le phénomène de visibilité commune) ne se réduit pas à une subsistance. Ce n'est pas en tant qu'il se réduirait à la subsistance d'objet, qu'il apparaît, mais malgré elle.

Ce qui ne sert pas

Une seconde réponse intervient alors: le tableau, pris dans sa phénoménalité, se réduirait à l'objet maniable et utilisable, à l'usuel *(Zuhandenheit, zuhanden).* – Cette acception de la phénoménalité paraît d'autant mieux convenir au tableau, que son ouvrage exige de fait

qu'un travail le mette en œuvre : en maniant donc l'œuvre, en l'occurrence, en se déplaçant pour la venir voir, en se situant à bonne distance, la gardant à l'œil[1], en s'exposant enfin soigneusement aux émotions qu'elle pourra provoquer chez son spectateur, bref en reconnaissant et admettant qu'en telle ou telle subsistance déjà visible pour elle-même (toile, support, matériau, etc.), il se trouve *encore* quelque chose d'autre à voir que le subsistant. Voir le tableau demande non seulement qu'un peintre (ou plusieurs) l'ait fait, mais surtout qu'un spectateur (ou plusieurs) se fasse à lui, se laisse faire à l'intention du peintre et du peint – en une disposition qui relève, plus que d'une attitude théorique, d'une pragmatique ; voir le tableau en tant que tel (et non pas en tant que toile, support ou surface, etc.) demande la décision de vouloir voir plus que le visible subsistant, donc un acte. Mais cette pragmatique ne revient pourtant pas à un maniement de l'usuel. Car le maniement implique que le phénomène s'y trouve toujours mis en œuvre et intrinsèquement défini par des opérations de fonctionnement, selon un réseau de finalités elle-mêmes ordonnées à celui qui, ici, voit (le *Dasein* spectateur). Le tableau, à titre d'usuel manié, pourrait ainsi se décrire comme (i) l'objet de la jouissance esthétique du regard (l'agréable selon Kant), qui le fait fonctionner (le manie) en le voyant ; ou comme (ii) l'objet de l'évaluation d'un marchand, qui le fait fonctionner (le manie) en le vendant ou l'achetant ; ou enfin comme (iii) l'objet de jugement du critique, qui le fait fonctionner (le manie) en le soumettant à des standards prétendument théoriques, formels ou scientifiques. Ces trois modes, somme toute fort légitimes, du maniement confirment pourtant les limites de son application au tableau : à chaque fois, il se trouve manié en tant qu'il se spécifie – effectivement – suivant un critère précis, le plaisir, la valeur ou la doctrine ; à chaque fois, il se trouve aussi réduit à une détermination qui suffit à le reconstruire entier ; mais aucun de ces critères et déterminations ne lui reconnaît son caractère fondamental – à savoir que, même banal, le tableau s'accomplit en tant qu'il se rend

1. On développera cette exigence ultérieurement par l'analyse de l'anamorphose (§ 13, p. 174 sq.).

manifeste et qu'il se manifeste à partir de lui-même. Le tableau échappe au statut d'usuel, parce qu'en dernière instance il ne sert en aucun maniement, mais apparaît en, pour et par lui-même. L'usuel n'apparaît jamais pour lui-même, le tableau, toujours.

Le tableau, pris comme phénomène de référence, contredit au fond la phénoménalité de l'usuel[1]. Trois autres arguments le confirment. (i) Lorsque Kant définit le beau comme « la forme de la *finalité* d'un objet, en tant qu'elle est perçue en celui-ci sans *représentation d'une fin* », sa thèse repose sur le fait que, dans le jugement de goût, la finalité n'a rien d'une « finalité objective, c'est-à-dire [de] la relation de l'objet à une fin déterminée » ; il ne s'agit donc pas non plus, avec cette finalité objective, d'un objet connu suivant un concept et ainsi ordonné à une fin distincte de sa propre définition ; la finalité subjective, au contraire, se déploie « sans aucune matière, ni concept de ce avec quoi il y a accord »[2]. Ce qui signifie que le tableau ne se connaît pas par concept, parce que, plus radicalement, il obéit à une finalité, dont aucun concept ne nous fournit la représentation objective ; sa finalité ne relève pas du concept, donc d'un objet autre que lui, parce que lui-même, se déployant sans concept, ne relève plus de l'objectivité. La finalité sans fin indique moins la disparition de la finalité (on devrait dans ce cas dire plutôt : sans finalité), qu'une finalité sans autre fin *qu'elle-même,* finalité non plus extravertie vers un autre objet ou un autre sujet (pas même le *Dasein*), mais sans concept objectivant pour un phénomène lui-même non objectivable. Le jugement de beau excepte le tableau du statut de l'usuel – de sa finalité objective d'objet extasié vers une fin externe. Le tableau, au contraire de l'usuel, ne renvoie donc bien qu'à soi. (ii) D'où le second argument. L'un des traits remarquables du phénomène du type de l'usuel consiste, d'après une analyse splendide de Heidegger, dans le paradoxe de rester

1. Nous avons privilégié, dans cette analyse, le tableau, plutôt que d'autres figures de l'œuvre (la musique, le poème, le cinéma ou la danse), parce qu'il assume plus évidemment qu'elles des caractères communs avec l'objet – puisqu'il subsiste toujours et se manie de fait (on le confie donc à un « conservateur ») –, et donc les transgresse d'autant plus nettement.

2. Kant, *Critique de la faculté de juger,* respectivement § 17, conclusion et § 15, (deux fois) Ak. AV, respectivement p. 236, 226 et 228.

inapparent aussi longtemps qu'il se trouve en usage. L'outil, l'ustensile ou la machine passent inaperçus tant que leur bon fonctionnement les soustrait à l'attention, qui se porte, à travers eux, comme en transparence, directement vers les fins qui les mobilisent ; bref, tant qu'ils « marchent », on en oublie « machinalement » l'utilité à l'œuvre. Ce n'est que lorsqu'y survient une panne, qu'elle nous les fait remarquer, jusqu'à nous les rendre instants à force de manque. Telle est la phénoménalité de l'usuel, que sa visibilité croît en proportion inverse de son utilité : pour apparaître, l'usuel doit ne plus fonctionner, car l'usage le retient encore dans la non-manifestation. Et d'ailleurs, nous ne pourrions vivre sereins dans un monde presque totalement machinal sans la protection de cette loi phénoménologique. Dès lors, ne pourrait-on pas conclure de cette même loi d'essence que tout phénomène du type du tableau appartient à l'usuel, puisque pour lui aussi la visibilité croît en proportion inverse de l'utilité ? Or, il faut évidemment conclure le contraire : car, lorsque l'usuel apparaît enfin, il le doit à la défaillance en lui de l'utilité et se phénoménalise donc par contradiction radicale de sa définition ; tandis que, si le tableau apparaît bien en proportion de sa non-utilité, il accomplit ainsi strictement sa définition la plus originelle. L'usuel n'apparaît qu'en disparaissant comme utilisé, donc en disparaissant comme tel, tandis que le tableau n'apparaît qu'en tant même que non utilisé, ni utilisable, ni ustensile, bref en tant que tel ; la suspension du fonctionnement, donc aussi celle de la finalité externe, joue comme une exception à la phénoménalité de l'un, comme une règle de la phénoménalité de l'autre. La tableau apparaît toujours comme un centre absolu, autoréférentiel, immobile, en un mot phénoménologiquement il ne se meut pas – même dans le cas d'un « mobile » –, parce qu'aucune finalité externe, objectivable et conceptualisable, ne le déporte au-delà ou hors de lui : exactement retenu dans les limites de son propre site, il ne demande et ne tolère plus du spectateur qu'un long regard sur le calme des lieux. (iii) D'où un troisième argument, tiré du cadre qui sépare le tableau. Que marque, dans le cas du tableau, le cadre (matérialisé d'un bois ou marqué par le bord de la toile) ? L'encadrement stigmatise que le visible fourni par le tableau n'appartient plus à l'espace de visibilité des objets usuels et finalisés, c'est-à-dire au monde des objets, subsistants et surtout usuels.

Grâce au cadre, instance d'exterritorialité, s'inscrit tacitement cet avertissement : « Ceci n'est pas un usuel » – cet espace en couleur n'est pas un ensemble de couleurs réellement disposées ici en tant qu'un objet, mais la visibilité de ce qui apparaît sans pourtant s'y objectiver ; la maison avec la servante n'est pas ici au mur, mais, en cadre, y apparaît comme telle, donc restant essentiellement ailleurs – où ? Nul ne sait et peu importe ; il compte seulement qu'elle apparaisse dans un ailleurs, qui ne se définit qu'en opposition à l'ici, où il apparaît qu'elle apparaît comme restant ailleurs. « Ceci n'est pas une pipe » : c'est précisément parce que cet étalement de couleur fait voir une pipe, qu'il n'en est pas une que l'on puisse prendre dans la main – il faut seulement la prendre en vue. Les fruits du tableau ne se mangent pas, les nus du tableau ne se caressent pas, les tempêtes ou les batailles du tableau n'effraient pas – parce que, dans le cadre qui en désigne l'inusuelle irréalité, ils n'apparaissent plus pour servir à..., mais pour se faire voir[1]. La même fonction revient aussi au trop commun « Sans titre » : désigner que cette visibilité mise en exergue dans son anonymat même ne fournit aucun objet, aucune finalité, aucun usuel ; il n'y a pas de chose, ni d'objet à reconnaître dans ses tenants et aboutissants, voire dans ses fins usuelles ; il n'y rien à voir, sinon le voir même dans son pur et simple surgissement. – Concluons : le tableau, à titre de phénomène s'avançant dans son plus simple apparaître, n'a donc rien d'un usuel.

Ce qui n'est pas

Reste la dernière réponse : le phénomène ici du tableau apparaît en tant qu'il se réduit à son étantité, se reconduit à son caractère d'étant *(ens, Seiendes)*. Examinant la phénoménalité de l'« œuvre d'art », Heidegger a poursuivi cette voie aussi loin que possible – au point où l'essence de l'art tient à sa propriété de rendre plus manifeste la vérité

1. Et si le cadre en lui-même apparaît décoratif, voire beau, alors il reporte sur lui le regard et devient une œuvre de plein droit, sur laquelle on peut répéter l'analyse.

de l'étant: « Ainsi l'essence de l'art serait ceci: le mettre-en-œuvre de la vérité de l'étant. »[1] La difficulté de cette thèse ne tient pas au fait, phénoménologiquement peu contestable, que l'art mette en œuvre sur un mode insigne la vérité des étants qu'il traite; car c'est précisément pour cette raison que nous ne voyons jamais mieux les étants que dans l'irréalité du tableau, que les princes et les principes ont toujours voulu bénéficier directement de ce pouvoir de mieux apparaître ou l'ont du moins indirectement contrôlé et que la philosophie a toujours prétendu avoir droit de regard sur l'art, comme sur son affaire la plus propre. Heidegger provoque ici une toute autre question: la mise en œuvre de la vérité de l'étant, qui appartient bien *aussi* à l'art, en définit-elle pour autant l'*essence*? L'art, considéré dans sa phénoménalité si particulière que l'on doit lui reconnaître le titre exclusif de beauté, épuise-t-il son *essence* dans la vérité en général de l'étant, comme un découvrement de l'étant même en tant qu'il ne relève justement ni du beau, ni de l'art? L'art dessert-il, dans son essence, son propre mode de phénoménalité (la beauté), ou une phénoménalité différente de la sienne, celle, universelle et indéterminée, de l'étant, qui a nom, pour la métaphysique comme pour Heidegger, la vérité? La phénoménalité de beauté se rabat-elle sur la phénoménalité de vérité comme une simple modalité? Heidegger l'assume sans ambiguïté: « La beauté est un mode, suivant lequel se déploie la vérité comme dévoilement. »[2] L'œuvre se manifeste selon sa beauté (donc sa phénoménalité) propre en vue de l'étant, c'est-à-dire en s'ordonnant à une fin autre qu'elle – la vérité, donc la phénoménalité de l'étant en général. L'œuvre (belle) ne se met finalement en œuvre qu'en vue de la manifestation de l'étantité. Le beau n'œuvre pas pour lui, mais, presque comme un

1. Heidegger: « So wäre das Wesen des Kunsts dieses: das sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seiendes », « L'essence de l'œuvre d'art », *Holzwege*, GA 5, p. 25. Voir: « L'essence de l'art *(Wesen der Kunst)* [...] est le se-mettre-en-œuvre de la vérité » (*ibid.*, p. 25).

2. Heidegger: « Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west », « L'essence de l'œuvre d'art », *ibid.*, p. 43. De même: « L'art fait surgir la vérité. L'art surgit comme la garde corroboratrice *(stiftende Bewahrung)* dans l'œuvre de l'étant » (*ibid.*, p. 65).

usuel, pour la manifestation de l'étant. La beauté s'accomplit et s'abolit dans la vérité. Il s'agit d'une démarche exactement inverse de la nôtre : réduire la phénoménalité encore problématique et donc phénoménologiquement privilégiée du beau à celle, plus connue, du vrai, au lieu de s'appuyer sur les ressources de la phénoménalité du beau pour accéder à une phénoménalité non encore conquise – et sans doute plus radicale, celle du donné. Heidegger, en posant cette réduction, ne se borne-t-il pas, certes avec une géniale puissance, à répéter le thème métaphysique par excellence de la convertibilité des transcendantaux ?

Que le beau d'abord et finalement soit – nous le contesterons. Le tableau n'apparaît pas beau à la mesure de ce qu'il est, mais sans proportion, voire indépendamment de son étantité. Husserl l'avait déjà suggéré en définissant la manière d'apparaître des « phénomènes investis d'esprit ». Pour voir par exemple un livre comme livre, donc pour l'appréhender comme devant être lu, je dois le voir non pas comme chose (ce que le bibliophile et l'illettré feront sur des modes à peine différents), mais comme sens : « ... ce n'est précisément pas sur cela que je suis orienté. Je vois ce qu'il y a là de chosique, dans la mesure où cela m'apparaît, mais je "vis par compréhension dans le sens". Et ce faisant, j'ai affaire à l'unité spirituelle de la phrase »[1]. Ce qui s'applique aisément au tableau : pour le voir comme tableau, dans sa phénoménalité propre de beau, je dois certes l'appréhender comme une chose (subsistante, usuel), mais ce n'est précisément pas cela qui me l'ouvre comme beau ; c'est que je « vive » son sens, à savoir son apparaître beau, qui n'a rien de chosique, puisqu'il ne peut se décrire comme propriété de chose, ni se démontrer par raisons, ni même à

1. Husserl, *Idées directrices..., II. Recherches phénoménologiques pour la constitution,* § 56 h), Hua. IV, p. 236 ; tr. fr. E. Escoubas, Paris, 1982, p. 324). On peut appliquer au tableau ce caractère des « objets investis d'esprit » : « ... un être spirituel renferme par essence du sensible et cependant, encore une fois, ne le renferme pas en tant que partie à la manière dont une chose physique est une partie d'autres choses physiques » (p. 239 ; tr. fr., p. 328). La beauté d'un étant ne lui appartient pas sur le mode « chosique », réel – ajoutons : même pas non plus sur le mode ontique. Sur l'importance considérable de cette doctrine, voir D. Franck, « L'objet de la phénoménologie », *Critique,* n° 502, mars 1989.

peine se dire. L'essentiel – l'apparaître beau – reste irréel, un « je ne sais quoi », qu'il me faut chercher, attendre, toucher, mais qui n'est pas compréhensible. Et d'ailleurs, est-il simplement ? Relève-t-il encore de l'étant, s'il n'en offre plus aucune des possibilités de connaissance, s'il se dérobe à toutes les opérations par lesquelles l'étant se décrit ? Il se pourrait en effet que le tableau (l'« œuvre d'art »), loin de mettre en œuvre la vérité de l'étant, s'en affranchisse – et d'autant plus qu'il apparaît comme beau. Quelques indices permettent de le suggérer, à défaut de l'établir sans conteste. (i) Le tableau (et ceci vaut pour tout ce qui relève d'une phénoménalité de beauté) reste indifférent à son caractère de chose ; non seulement parce qu'il ne dépend pas de sa subsistance dans un support (comme nous l'avons vu), mais parce qu'il supporte lui-même la démultiplication de ses supports. En effet, le tableau, en tant qu'apparaissant, reste parfaitement indifférent aux conditions ontiques de cette apparition, puisqu'il apparaît (au moins en droit, sinon toujours en fait) avec la même originarité dans ses reproductions. L'emploi de reproductions à l'infini ne commence pas avec les procédés modernes d'imprimerie, photographie ou reprographie ; ces techniques n'ont fait qu'assurer une exactitude plus grande à une démarche aussi ancienne que la peinture et le dessin – images de dieux, de signes de reconnaissance, icône de l'icône non faite de main d'homme, portraits démultipliés de la gloire du prince, copies d'un même tableau faites à l'infini dans l'atelier même du peintre, etc. ; à chaque fois la puissance de l'apparaître original s'exerce à plein pour qui sait la voir conformément à la visée intentionnelle requise par lui. Le tableau (l'œuvre) demeure le même, aussi bien quand le support chosique disparaît (restauration) ou se démultiplie (reproduction). La question de l'authenticité ne peut surgir que lorsqu'on cesse de considérer le tableau comme beau, c'est-à-dire simplement de le voir, pour ne le considérer qu'historiquement (comme un étant subsistant) ou commercialement (comme un étant usuel) ; ces deux abords ont leur légitimité, mais ils n'atteignent en rien le beau comme tel, ni l'originarité de son apparaître. – (ii) Plus radicalement, le tableau n'apparaît pas parce qu'il est, mais parce qu'il s'expose. Et ce dispositif de l'exposition déploie une grande complexité phénomé-

nologique. Sans doute, expose-t-on un tableau pour le rendre accessible au public, pour le sortir des réserves ou des collections privées (et surtout privantes) ; ce qui prouve déjà que sa réalité stockable d'étant (dimension, date, thème, style, etc.) ne suffit pas au tableau pour devenir visible en lui-même (une apparition remarquable) : il y faut la possibilité de se faire voir, pure relation, prise dans une pragmatique irréelle. Mais l'accès au tableau que ménage l'exposition ne s'arrête pas là : accrocher sa toile à une cimaise, le « mettre là », attirer le chaland ne parviennent pas encore à exposer le tableau. On risque souvent de parcourir des salles de musée et d'en ressortir sans encore « avoir rien vu » ; mais comment peut-on ne « rien voir » dans une exposition que l'on a pourtant réellement vue ? Cela ne signifie pas toujours, ni d'abord que la foule, la distraction ou la médiocrité des toiles nous en ont détournés, mais que pour voir un tableau, il ne suffit pas de le voir – de recueillir par le sens de la vue des informations sur un étant coloré. Il faut qu'à cette vue d'un étant s'ajoute, par degrés ou d'un coup, l'événement de son apparition en personne *(Selbstgegebenheit)* : à la visibilité ontique du tableau s'ajoute alors comme une sur-visibilité, ontiquement indescriptible – son surgissement. Cette visibilité d'exception n'ajoute rien de réel à la visibilité commune, mais elle l'impose comme telle, non plus à ma vue par représentation, mais à moi, charnellement, en personne, sans écran. Et à chaque fois que se produit cet événement, l'initiative en revient toujours au tableau lui-même, qui décide, comme cède une barrière longtemps fermée, de nous laisser accéder à ce qui se voit trop pour que nous puissions encore le représenter comme un simple étant. Car il ne s'agit plus de voir ce qui est, mais de voir sa survenue dans la visibilité – survenue qui, elle, n'a rien d'ontique. L'exposition ne devrait jamais prétendre exposer le tableau comme un étant à mettre à disponibilité pour le désir ou l'information (ce qui revient à destituer le tableau de son mode propre de phénoménalité). L'exposition devrait inversement exposer le regard au tableau, qui impose son apparaître d'autant plus radicalement qu'il n'y présente rien d'objectivable, de descriptible, ni même d'étant. (iii) L'advenue non-ontique du tableau se confirme par cette propriété (en partage avec la musique) qu'il ne

s'agit pas tant de le voir (ou d'entendre) que de venir, sans cesse, le revoir (ou le ré-entendre) : cette liturgie de la re-vision, qui nous fait voyager pour revoir telle ou telle toile (re-visitation), indique que le tableau ne consiste pas en son étant (il suffirait alors de l'avoir une fois vu), mais dans son mode d'apparaître (qui peut se répéter à chaque fois sur un mode nouveau). Le tableau reste vu comme il lui convient aussi longtemps qu'un regard vient s'y exposer comme à un événement, qui surgit à neuf – il reste vu tant qu'on tolère qu'il advienne comme un événement[1]. Rien donc ne menace plus la phénoménalité du tableau que l'effort toujours plus honnête et obstiné non pas pour le connaître (répertorier, classer, entretenir, estimer, conserver, etc.), mais pour se persuader qu'en procédant ainsi on y accède vraiment – alors qu'on lui substitue simplement le support ontique auquel il ne se réduit pas, puisqu'à la fin il *n'est pas.*

L'effet du tableau

Le tableau n'est pas un étant, pas plus qu'il n'appartient aux objets subsistants et usuels. Il n'est pas et pourtant il apparaît d'autant plus. Comment justifier le paradoxe de sa phénoménalité ? Quoi donc apparaît dans le phénomène du tableau, si ni sa subsistance, ni son ustensilité, ni son étantité n'atteignent sa phénoménalité propre ? Écoutons ici Baudelaire lorsque, tout en leur rendant hommage, il remarque que « ... la plupart de nos jeunes coloristes manquent de mélodie »[2]. Pourquoi, s'agissant de couleurs, peut-on déplorer l'absence de mélodie ? Quoi de plus normal que ce manque en peinture ? En fait, il ne s'agit pas de musique ; mais de l'impossibilité de dire ce qui fait ici défaut aux yeux de Baudelaire en termes positifs et de technique picturale, précisément parce que cela n'en relève pas – ni de la visibilité réelle d'un étant en

1. Voir, pour cette événementialité, plus bas § 14, 17 et, pour l'événement du tableau, § 23. L'exception ontique du tableau a été marquée par A. Bonfand, *L'expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie. La tristesse du roi,* Paris, 1995.

2. Baudelaire, « Salon de 1845 », in *Œuvres complètes,* éd. Y.-G. Le Dantec/C. Pichois, Paris, La Pléiade, 1966, p. 863.

général. Il faut donc précisément recourir à une analogie avec le son pour pointer un défaut non pictural (ni de dessin, ni de couleur, ni de composition) du tableau, inexprimable en termes de visibilité réelle. On peut certes comprendre que les couleurs « manquent de mélodie » parce que, toutes travaillées qu'elles soient, elles ne « chantent » pas ; mais, dans cette triviale métaphore, il faut entendre beaucoup plus : les couleurs – le tableau donc – montrent bien les choses et les étants qu'elles veulent présenter, mais elles ne rendent pas manifeste ce qui pourtant seul les inscrirait dans la visibilité – l'apparaître propre dans son surgissement, l'événement du visible advenant. L'on voit ce que le tableau montre, ce dont il s'agit, ce qu'on a eu l'intention de faire voir, bref l'objet et l'étant ; mais fait défaut la montée au visible elle-même, l'entrée de l'invu par le cadre pictural dans la vue, bref l'apparaître en son processus à vif[1]. A des degrés différents, mais toujours le tableau (comme tout phénomène) ne montre aucun objet, ni ne se présente comme un étant, mais accomplit un acte – il advient dans la visibilité.

Peut-on décrire positivement ce que Baudelaire n'indique que par son défaut ? Peut-être pourrait-on s'en remettre ici à Cézanne, dont la vigueur sans sophistication offre un guide sûr. Il pose, pour cette question, une règle générale : « L'effet constitue le tableau, il l'unifie et le concentre » ; mais en précisant bien que cet effet, dans le tableau, prolonge ou accomplit l'effet propre à tout (phénomène) visible : « Tout objet [...] est un être doué d'une vie propre et qui par conséquent a un effet inévitable. L'homme subit continuellement cette influence psychique. » On ne saurait mieux dire que, tableau ou objet (au sens d'un phénomène du monde en général), toujours l'apparaître a rang et fonction non d'une représentation soumise à l'initiative impériale du regard de la conscience, mais d'un événement, dont l'accomplissement tient moins à une forme et des couleurs réelles (et donc imitables), qu'à un surgissement, une survenue, une montée – bref un effet. Effet doit évidemment s'entendre ici selon toute sa polysémie : l'effet comme le choc que provoque le visible, l'effet comme l'émo-

1. Sur cette montée de l'invu au visible, voir notre analyse dans *La croisée du visible,* Paris, 1991, c. II, p. 51 sq.

tion qui envahit le regardant, l'effet aussi comme l'indescriptible combinaison des tons et des lignes qui individualise irréductiblement le spectacle. Cette complexité des effets mêlés atteste qu'un sens – un effet de sens – autonome et irréductible s'impose, désignant le fonds propre d'où surgit, comme d'un soi, le visible. Ce que Cézanne n'hésite pas à nommer la « vie » du visible, pour souligner le soi et presque l'intériorité (« résonance intérieure ») d'où sourd le phénomène, en soi et par soi. Mais, demandera-t-on, quelle différence, dans ce cas, demeure entre le simple objet (ce que nous tentons de dépasser) et le tableau ? Cézanne la marque nettement : « Seuls les objets habituels ont un effet totalement superficiel sur un homme de sensibilité moyenne. Ceux par contre que nous voyons pour la première fois font immanquablement un certain effet sur nous. » Entre les objets et le tableau, la différence tient à la force de l'effet produit sur le regardant : là où l'objet déchante et « le monde se désenchante »[1], le tableau « enchante », parce que – du moins lorsqu'on le laisse surgir comme tel, sans le rabattre sur l'objectité – son effet nous affecte plus intensément et durablement qu'aucun étant, usuel ou subsistant. Soulignons que Cézanne s'installe ainsi aux antipodes de Heidegger : ce n'est pas le tableau (l'« œuvre d'art ») qui pousse à son terme ce que l'objet esquisse (la phénoménalité de l'étant), c'est l'objet qui se trouve jugé à partir de ce que seul le tableau accomplit (l'effet) ; le tableau n'apparaît pas comme un étant parfait, mais l'objet porte un défaut d'effet – au regard de la phénoménalité par excellence du tableau. Ce qui apparaît du tableau en tant que tableau se nomme donc l'effet. – Kandinsky, au long de sa méditation définitive sur l'irréalité de l'art, en fixera le paradoxe précisément par recours à l'effet. Soit d'abord une couleur et une forme peintes correctement ; elles déploient, en tant que telles, un effet par quoi « l'image intérieurement vit totalement » ; cet effet se produit évidemment sur la vue, physiquement (le blanc ou le jaune, par exemple, produisent un effet plus ou moins fort sur l'œil, suivant leurs intensités, mais aussi leurs formes et leur environnement) ; mais cet

1. P. Cézanne, *Conversations avec Cézanne,* éd. P. M. Dorian, Paris, 1978, respectivement p. 37, 125, 107 et 106.

effet physique atteste pourtant déjà qu'une « vie » du visible surgit immédiatement comme d'un soi sensible. D'où un deuxième effet, ou plutôt un second effet du premier : « Cet effet élémentaire en provoque un plus profond qui entraîne une émotion de l'âme. » L'effet ne se borne pas ici, comme dans la perception commune, à affecter l'esprit à partir de causes physiques (quoi qu'il le fasse aussi) ; ou plutôt l'« ... effet de la couleur de l'objet, de sa forme et l'effet propre, indépendant de la forme et de la couleur » transgresse le champ des choses et même celui de ma chair, « ... pour provoquer dans l'âme des vibrations d'une résonance pure »[1]. En termes cartésiens, on dira que le visible du tableau n'a pas pour effet une perception (rapportée aux choses physiques), ni une émotion (rapportée à mon corps), mais bien une passion (rapportée à l'âme). L'effet fait vibrer l'âme de vibrations, qui, bien évidemment, ne représentent aucun objet, ni aucun étant, et ne peuvent elles-mêmes se décrire ou se représenter sur le mode des étants et des objets. Et pourtant, seul cet « effet » permet de définir à la fin la phénoménalité du tableau, donc, avec lui, de ce qui se montre en soi et à partir de soi.

Revenons au médiocre tableau que nous avions précédemment sous les yeux : comment pouvons-nous le décrire dans sa phénoménalité propre ? Une scène de genre aussi banale, qui exhibe une maison, sa servante à la fenêtre, ses animaux et l' homme dehors, ses légumes et son gibier, etc., ne peut s'analyser comme telle. D'abord parce qu'au sens strict, il est impossible de l'identifier par et à ses caractéristiques d'étant réel (taille, entoilage, etc.), qui conviendraient à tant d'autres objets – il ne s'agit pas d'un étant subsistant. Il en va de même des objets qu'il représente intentionnellement, que l'on peut

1. V. Kandinsky, *Du Spirituel dans l'art et de la peinture en particulier,* tr. fr. P. Sers, Paris, 1988, respectivement p. 198, 107, 126 et 198. Nous renvoyons évidemment ici à l'analyse de M. Henry, *Voir l'invisible,* Paris, 1988, dont nous assumons, pour l'essentiel, l'interprétation. – Notons que Heidegger voit parfaitement la situation phénoménologique : « L'œuvre vibre *(zittest)* de l'événement de son être-créé... » ; mais il la méconnaît aussitôt, en la rabattant sur le statut prétendument ontique de l'œuvre : « ... dass es als solches *ist – à savoir qu'elle est* » (*Holzwege,* GA 5, p. 53).

confondre avec une infinité de semblables sur de semblables toiles ; et d'ailleurs, il n'a pas pour fonction première de nous instruire de ces objets ; lui-même comme tableau, n'a aucune ustensilité – il ne s'agit pas d'un étant usuel. Qu'en reste-t-il, une fois réduites ces deux identifications ? Car il en reste bien quelque élément – par quoi il garde précisément le rang d'un tableau. Mais qu'y vois-je en rigueur phénoménologique ? Ni le cadre entoilé, ni les objets champêtres, ni même l'organisation des couleurs et des formes – j'y vois, et sans aucune hésitation, le déversement ocre et roux de la lumière au couchant, telle qu'elle engloutit toute la scène ; cette luminosité elle-même ne me frappe pas comme un fait de couleur ; ou plutôt ce fait de couleur ne me frappe qu'en ce qu'il me fait subir une passion ; celle, en termes de Kandinsky, de l'ocre doré – la passion que subit l'âme affectée de la profonde sérénité du monde sauvé et protégé par le dernier sang du soleil. Voir ce tableau, au point de ne plus le confondre avec aucun autre, revient à le voir réduit à son effet. L'effet de sérénité définit l'ultime visibilité de ce tableau – sa phénoménalité réduite. Sa phénoménalité se réduit, par delà son étantité, sa subsistance et son ustensilité, à cet effet – la sérénité toute ocre. Cette phénoménalité, les peintres la recherchent lorsqu'une fois le tableau achevé (ou presque), ils s'interrogent en demandant « ce que cela donne ». Que donne un tableau de plus que ce qu'il montre en se montrant comme objet et étant ? Son effet. Que rend le tableau de plus que ses composants réels ? Son effet. Mais cet effet ne se produit pas sur le mode de l'objet, ni ne se constitue ou reconstitue sur le mode de l'étant : il se donne. Le tableau (et par lui tout autre phénomène à des degrés à chaque fois différents) se réduit à sa phénoménalité ultime en tant qu'il donne son effet. Il apparaît en tant que donné dans l'effet que cela donne. Telle se définit l'essentielle invisibilité du tableau[1], devant

1. M. Merleau-Ponty : « Elle [la peinture] donne existence visible à ce que la vision profane croit invisible » (*L'œil et l'esprit,* Paris, 1964, p. 27) ; on ne saurait mieux dire : le tableau rend visible l'effet invisible en tant que tel. Mais la peinture n'y parvient que parce qu'elle reste elle-même partiellement invisible, afin de pouvoir introduire autant de visibilité : « ... c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité » (*Le visible et l'invisible,* Paris, 1964, p. 300). A cet invisible, indispensable

laquelle on peut passer parce qu'il n'y a rien à voir d'objectif ni d'ontique : à la fin, tout étant réduit, il ne reste que l'effet, tel qu'en lui le visible se donne, se réduit à un donné. Le tableau n'est pas visible, il rend visible ; il rend visible dans un geste qui reste donc par définition invisible – l'effet, le surgissement, l'avancée de se donner. Se donner exige de se réduire – reconduire – à cet effet invisible, qui rend seul visible. Rien ne fait de l'effet, que le phénomène réduit au donné.

L'invisibilité de ce que donne le tableau réduit à son pur effet n'a rien de contradictoire. Elle résulte seulement de la mise entre parenthèses de tout ce qui, dans ce phénomène, ne ressortit pas à la phénoménalité pure, l'objectité et l'étantité. Ici se confirme que la donation même réduit et que la réduction seule permet le donné. Car la pertinence de l'invisibilité dans le tableau, telle qu'elle en rend possible la visibilité, loin de la contrer, répète, en une acception particulière, la déréalisation de la mise entre parenthèses en général, telle qu'elle permet au phénomène d'apparaître en tant précisément qu'elle le libère de toute thèse dans le monde. Le phénomène se réduit donc d'autant plus à son donné, qu'il assume la mise entre parenthèses de son étantité et de sa réalité mondaines. On ne s'étonnera donc pas que les phénomènes les plus évidemment réductibles à leur donation se rencontrent d'abord dans les champs sémantiques où, par définition, fait défaut la réalité chosique et l'étantité posée. Le tableau lui-même, dont l'apparaître garde un écart avec ce qui le supporte (chose, étant) et prétend toujours se donner comme pure surface sans support (ou en l'absorbant) se prête spontanément à une telle réduction au donné. Mais bien d'autres phénomènes se

ouvrier du visible, Merleau-Ponty assigne quatre acceptions principales : 1) « Ce qui n'est pas actuellement visible, mais pourrait l'être » – le visible encore potentiel, à venir, que nous nommons l'invu ; puis 3) ce qui ne peut se voir, bien qu'il existe (par exemple l'objet d'autres sens, le tactile, etc.) et 4) les λεκτα ou simples pensables – il s'agit de ce qui n'a pas à se faire voir, ni à se rendre visible ; mais surtout 2) « Ce qui, relatif au visible, ne saurait néanmoins être vu comme chose » (*ibid.,* p. 310-311) – c'est-à-dire à la lettre ce que nous entendons par le surgissement, l'effet, le « ce que cela donne », qui ne sauraient apparaître comme des choses qu'ils ne sont pas, mais qui pourtant rendent seuls possible le visible réel auquel ils se rapportent essentiellement.

donnent aussi d'eux-mêmes comme des phénomènes par excellence sans objectité – donner le temps, donner la vie, donner sa parole –, ou sans étantité – donner la mort, la paix, du sens, etc. –, car leur désignation même implique déjà une réduction spontanée de tout ce qui pourrait offusquer le pur donné phénoménal ; par définition, ils ne donnent rien, aucun objet, aucun étant ; et pour cette raison même, ils donnent d'autant plus évidemment, nettement et à fond que rien ne résiste à la réduction, n'offusque l'effet pur de donation auquel ils se reconduisent alors sans reste. La découverte d'une nouvelle classe de phénomènes par eux-mêmes réduits à la donation appelle deux remarques. Elle fournit d'abord une puissante confirmation de fait à notre hypothèse de la possibilité en droit d'une phénoménalité réduite à la donation pure. Mais elle demande que l'on établisse que toutes ces acceptions différentes du « donner » s'accordent bien en un seul concept de la donation phénoménologique, et ne s'éparpillent pas dans des équivoques sans fin, ni portée. Nous aurons donc à reprendre ce point (II, § 9-11). Il suffit, pour l'instant, d'enregistrer que le phénomène à tout le moins *peut* se réduire à un donné pur et qu'il le doit pour apparaître absolument.

§ 5. Privilège de donation

Même le rien

Que le phénomène puisse, voire doive se réduire à un pur donné pour apparaître absolument – cette proposition soulève aussitôt deux objections, qui se réunissent vite en une seule. *a)* Ne peut-on pas envisager que certains phénomènes ou quasi-phénomènes, qui apparaissent dans les marches de la phénoménalité commune, mais y jouent ainsi un rôle d'autant plus important (d'abord la mort et le néant), puissent justement se définir par leur irréductibilité radicale envers toute donation, par leur non-donation même ? Dans cette hypothèse, faudrait-il admettre deux régimes parallèles de phénomé-

nalité, se réduisant tantôt au donné, tantôt non ? Pourrait-on alors maintenir l'universalité phénoménologique de la donation ? *b)* Nous prétendons que la réduction, dont la portée va jusqu'à la donation, accomplit le pas ultime – au-delà de la réduction à l'objectité (Husserl) et de la réduction à l'étantité (Heidegger) ; mais quelle garantie avons-nous que cette troisième réduction ne pourrait pas, elle aussi, tomber sous l'autorité d'une autre – autre réduction, autre instance que la réduction –, bref que la troisième reste bien la dernière ? Ces deux questions (universalité, primauté) se rejoignent en une seule : comment justifier le privilège fait à la donation ? Nous tenterons d'établir que ce privilège ne lui revient pas comme de l'extérieur, donc éventuellement avec arbitraire, mais qu'il lui appartient intrinsèquement, par définition. Privilège de donation – comme l'on dit privilège de naissance. Il appartient à la donation de [se] donner sans limite ni présupposé, parce qu'elle [se] donne – elle seule – sans conditions.

Considérons d'emblée cette évidence : de quelque manière et par quelque moyen que quelque chose puisse se rapporter à nous, absolument rien n'est, n'advient, ne nous apparaît ou ne nous affecte, qui ne s'accomplisse d'abord, toujours et obligatoirement sur le mode d'une *donation*. Même l'intuition la plus évidente ou la plus sensible ne tire son privilège que de la donation, seule immédiate, qui s'accomplit en elle, car l'immédiateté revient à une donation ou reste illusoire[1]. Aucun étant, aucune effectivité, aucune apparence, aucun concept ni

1. Kant, au moment même où il attribue à l'intuition le privilège qui caractérise en propre la seule intuition, doit cependant ajouter – ruinant ainsi sa propre thèse – que « ...cette intuition n'a lieu qu'autant que l'objet nous est donné » (*Kritik der reinen Vernunft, I,* A 19/B 33). En fait, comme l'objet ne nous est donné qu'autant que l'intuition (objet de l'acte) nous l'est aussi (dans l'acte d'intuition), l'un comme l'autre dépendent donc de l'unique donation, quoique sur des modes divers. Husserl le répète à sa manière : « En cas de *non-clarté totale,* pôle opposé à la pleine clarté, rien n'accède au rang de donation *(Gegebenheit),* la conscience est "obscure", elle *n'est plus du tout intuitive,* au sens propre elle n'est plus du tout "donatrice" » (*Idées directrices..., I,* § 67, Hua. III, p. 156 ; tr. fr., p. 218). Reste à préciser si la conscience n'est plus donatrice parce qu'elle n'est plus intuitive, comme Husserl semble le poser, ou l'inverse, comme nous le suggérons.

aucune sensation ne pourrait nous atteindre, ni même nous concerner, s'il ne [se] donnait pas d'abord à nous. Il s'agit là d'une règle d'essence : rien n'intervient pour et à nous, qui ne se trouve d'abord ainsi donné, ici et maintenant. Être, apparaître, effectuer ou affecter ne deviennent possibles et pensables que s'ils adviennent, avant toutes les spécifications de leurs venues respectives, d'abord comme de pures donations. Tout fait, tout problème et toute conscience commencent par des données immédiates, par l'immédiateté d'un donné. Rien ne surgit, qui ne se donne.

Et même le rien. – Car aussi bien l'absence de l'étant (le néant), le manque de l'effectivité (la possibilité), la défaillance du paraître (l'obscurité) ou l'impuissance à l'affecter (le vide) doivent déjà se donner – sur le mode du manque ou de la déception – pour que nous puissions ne serait-ce que concevoir ce qu'ils nous dérobent et le simple fait qu'ils nous le dérobent. Il ne s'agit pas là d'une suspension de la donation, mais une donation par dénégation. Quoique dénégative[1], elle n'en reste pas moins une donation authentique, mais caractérisée par sa défaillance de contenu ; ou plutôt, elle reste une donation particulière, en ce qu'elle s'accomplit par l'absence même de donné en elle. La seule difficulté consiste à identifier, à chaque fois, de quelle manière paradoxale de donner il peut s'agir dans ce non-donné ; mais cette évaluation ne diffère pas en droit de celle qui examine les modes d'un donné positif. Dans tous les cas, les manières paradoxales de donation peuvent et donc doivent toujours se décrire rigoureusement. *a)* C'est ainsi que le néant se donne selon la disposition fondamentale de l'angoisse, où m'affecte l'absence même de l'étant en totalité et donc où, du même coup, m'enserre l'être en sa différence d'avec l'étant en sa totalité (Heidegger). Le néant se donne donc bien positivement par l'angoisse, et, donnant le rien de l'étant, il ne donne pas moins que l'être même, qui transcende l'étant. Il s'agit d'une occurrence éminente de la donation, au point qu'elle « ouvre [...] le *monde*

1. *Donation dénégative,* mais pas négative – par définition la donation exclut la négation (voir *infra,* n. 2, p. 83).

comme monde»[1]. *b)* Quant à la possibilité, pour s'en tenir à son acception métaphysique (face à l'effectivité), elle ne se donne pas seulement négativement comme ce que l'existence ne complète pas ou pas encore, mais surtout positivement comme ce qui ne se contredit pas (ne se donne pas pour se reprendre) dans son concept (Leibniz) ; elle se donne donc par intuition des essences ou par intuition catégoriale. *c)* Pour sa part, l'obscurité du non-apparaître, prise dans trois de ses acceptions essentielles, se donne encore ; (i) ou bien comme l'incompréhensible, elle donne l'excès positif de l'infini, suivant ses exigences propres de manifestation (Denys, Descartes) ; (ii) ou bien dans la défaillance de l'intuition, elle donne encore la simple idée de la raison, voire son idéal selon leur unique mode de manifestation adéquat (Kant, Husserl) ; (iii) quant au négatif, il peut s'entendre comme l'ouvrier même de la donation dialectique, qui met le concept en mouvement, jusqu'à le produire dans l'effectivité (Hegel). *d)* Enfin le vide se donne dans la déception de l'anticipation de la perception ou dans l'attente frustrée de l'affection, voire du désir. – Toute négation et toute dénégation, tout négatif, tout néant et toute contradiction logique supposent en effet déjà une donation, qui nous autorise à les reconnaître et ainsi à faire droit à leurs particularités, bref un donné qui nous permette ne fût-ce que de les discuter[2].

Que leurs modes de donation restent complexes et paradoxaux n'implique en rien qu'ils s'exceptent de la donation et marque plutôt à quel point celle-ci les englobe et les rend possibles : nous n'en pourrions rien éprouver, dire ou penser, si nous ne les éprouvions d'emblée comme des donations éventuellement sans donné, donc toujours

1. *Sein und Zeit,* § 40, p. 187, 25.
2. Bergson approche de cette conclusion, lorsqu'il critique l'idée de néant par l'argument que « ... j'ai beau faire, je perçois toujours quelque chose, soit du dehors, soit du dedans » (*Évolution créatrice,* c. 4, in *Œuvres,* éd. H. Gouhier/A. Robinet, Paris, 1959, p. 731). Mais deux présupposés le retiennent de remonter de la perception à la donation : il n'admet pas que la donation puisse encore donner même sans donner « quelque chose », et il lui assigne toujours son « percevoir » par un « je » ou une « conscience » préalable (p. 730) ; alors que la donation ne se limite pas au donné réel et ne procède pas d'un pôle antérieur de conscience (qui, au contraire, en procède).

comme des donations d'autant plus pures. Aussi convient-il de suivre Husserl, lorsqu'il pose qu'au même titre que le non-être (et à sa suite) le contre-sens *(Widersinn)* comme la contradiction *(Widerspruch)* relèvent aussi de la donation[1] : il faut qu'ils soient donnés, de quelque manière que l'on voudra, pour qu'ils puissent nous apparaître comme les degrés inférieurs de la rationalité, qu'ils sont effectivement. – Mais il s'ensuit immédiatement une conséquence d'importance : si la contradiction et le contresens eux aussi relèvent de la donation, on voit mal comment il en serait autrement du non-sens, qui ne se comprend comme tel (comme non compréhensible) qu'autant qu'il se trouve de fait donné ; mais alors, tout sens qu'aucune présence ne vient valider, ou tout sens dont l'intuition, voire le concept diffère sans cesse (la différance) demeureront dans le champ de la donation. Puisque, selon notre thèse de fond, la donation n'équivaut pas à l'intuition et ne l'exige pas nécessairement, le fait qu'un phénomène (ou un énoncé) manque d'intuition ne lui interdit pas d'apparaître encore comme un donné, ni ne limite la portée de cette dernière. La déconstruction, qui ne s'affranchit que de l'intuition sensible (car l'intuition catégoriale lui résiste peut-être encore), ne s'affranchit pas pour autant de la donation, qui en assure encore toute la pertinence phénoménologique. La déconstruction reste donc un mode de la donation – très exactement celui de la donation différée[2]. – Il s'ensuit enfin qu'on ne saurait parler, en toute rigueur de termes, d'une « non-donation ». Lorsque Husserl veut opposer un contraire à la donation pleine, originaire, « en chair » *(« leibhaft »)*, il ne recourt d'ailleurs surtout pas à une quelconque « non-donation », qui bornerait la donation, mais au contraire

1. *L'idée de la phénoménologie*, Hua. II, p. 74 ; tr. fr., p. 100 (voir *supra* § 3, p. 43).
2. Voir *infra*, c. V, § 28, p. 405 sq. – Il n'est pas sûr que J. Derrida, dans son étude classique sur *La voix et le phénomène*, ait clairement maintenu la distinction entre intuition et donation ; la conséquence inévitable de cette indécision dans l'interprétation de Husserl fut, peu après, d'ériger la différence hors de toute phénoménalité, en croyant avoir dépassé la donation (phénoménalité) parce qu'on avait déconstruit les prétentions mal assurées de l'intuition. Mais la phénoménologie ne cesse pas lorsqu'elle se libère du primat de l'intuition : elle commence. Voir, sur ce point décisif, notre analyse dans *Réduction et donation*, c. I, § 4-5.

à une *« donation au sens large... »,* qui en confirme l'inconditionnalité. Ce qui appelle un double commentaire. (i) Cette donation élargie ne se voit pas reprocher de ne pas donner, mais précisément de donner tout et n'importe quoi : « ... où l'on dit en fin de compte de n'importe quelle chose représentée qu'elle est donnée dans la représentation (quoique peut-être "de manière vide") »[1] ; il s'agit donc, au terme près de « représentation » (il est vrai décisif), d'une approximation assez satisfaisante de ce que nous entendons par donation et en aucun cas d'une non-donation. (ii) La distinction se fait entièrement à l'intérieur de l'horizon unique de la donation, qui ne souffre aucune exception. En rigueur phénoménologique, une non-donation ou une donation négative restent impensables, puisque, pour les penser, il faudrait d'abord qu'elles se donnent à moi, afin que je les pense comme une non-donation ou une donation négative. Si certains utilisent ces termes, ce ne peut être que par laxisme ou pour désigner une autre opposition : par exemple entre donation intuitive et donation non intuitive[2] ; mais il conviendrait alors de le dire ainsi, suivant l'exemple de Husserl. – La donation, *index sui et non dati,* fixe donc l'horizon du non-donné autant que du donné, parce que précisément un même horizon a pour fonction d'entourer le donné d'un anneau de non-donné. La donation ouvre l'espace indépassable du donné en général.

1. *Idées directrices..., I,* § 67, Hua. III, p. 157 ; tr. fr., p. 219 (modifiée).

2. Par exemple E. Fink, dont l'usage du syntagme de « non-donation » pourrait dérouter, tenterait-il de limiter l'universalité sans condition de la donation, ou risquerait-il une contradiction phénoménologique dans les termes ? Ni l'un, ni l'autre : il s'agit simplement de désigner ainsi la non-intuitivité : « Der "Gegenstand" – oder besser : die Gegenstände – der konstruktiven Phänomenologie sind nicht "gegeben" ; das darauf gerichtete Theoretisieren ist nicht ein "anschauliches Gegebenen", ist nicht "intuitiv" », *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre,* hrg. H. Ebeling, J. Holl, G. Van Kerckoven, Dordrecht, 1988, p. 62 ; tr. fr. N. Depraz, *Sixième Méditation cartésienne,* Grenoble, 1994, p. 110). Ici Fink fait un choix terminologique malheureux, mais ne change au fond rien à la conceptualité husserlienne. Il ne faut jamais oublier que Husserl applique le terme de donation même aux significations, pourtant dépourvues par définition d'intuition ; devrait-on pour autant corriger son texte en parlant de significations non données ? Évidemment, non, tant le contre-sens serait massif et patent.

Devant quoi que ce *soit* (ou même ne soit *pas*), la difficulté ne réside donc jamais dans la décision de savoir s'il s'agit bien d'une donation, mais seulement d'en déterminer les modes.

Même la mort

On objectera cependant : même si elle précède tout ce qui est ou apparaît, la donation présuppose au moins ce à quoi elle [se] donne, de quelque nom qu'on le désigne (*ego*, conscience, sujet, *Dasein* ou « vie »). Ainsi, la donation laisserait hors de son champ au moins ce qu'elle affecte et qui la reçoit, comme son unique condition inconstituable. Or, si l'événement qui supprime tout récepteur de la donation a nom la mort, il faudrait donc en conclure qu'au contraire du néant, la mort peut suspendre la donation et, parce qu'elle n'en relève pas, peut la rendre inopérante. Pourtant, la donation entretient un rapport beaucoup plus complexe avec la mort que ne le laisse deviner une objection aussi massive. Le simple fait que l'on puisse, au moins en paroles, « donner » et « recevoir » la mort le suggère déjà : ce qui n'est pas – la mort – pourrait encore advenir à celui qui disparaîtrait pourtant du fait même d'accueillir ce don inversé (qui n'est pas)[1]. Mais ne s'agit-il que d'un simple jeu de langage, sans justification conceptuelle ? Non sans doute, si l'on admet, suivant Heidegger, que la mort détermine le *Dasein* comme la « possibilité de l'impossibilité »[2] ; de ce paradoxe s'ensuivent en effet deux arguments. *a)* La mort nous reste encore, à nous, à titre de *Dasein,* une pleine possibilité, non point une nullité ; mieux, cette possibilité s'offre comme la possibilité par excellence, parce qu'elle assigne l'événement d'une impossibilité ultime, absolument certaine quoique indéterminée, voire d'autant plus certaine qu'indéterminée ; bien plus, comme la mort n'affecte, à titre de possibilité inesquivable, que le *Dasein,* elle en définit la possibilité la plus propre – non la possibilité d'un étant mondain à conquérir (ou à éviter), ni du soi à maintenir, mais de la transcendance à

1. Voir *infra* II, § 9 et 11.
2. *Sein und Zeit,* § 62, p. 306.

accomplir de *cet* étant, le *Dasein,* à l'encontre de tous les autres étants, donc la transcendance en et par lui de l'être sur l'étant pris dans sa totalité. La mort n'intervient donc plus à titre de non-événement, qui détruirait en se manifestant les conditions de sa réception ; car lorsqu'elle advient, je suis encore là pour la recevoir, parce qu'elle paraît bien avant que je ne disparaisse ; mieux elle paraît comme une possibilité première puisque dernière, qui précède toutes mes effectivités, les rendant seules possibles. Le paradoxe épicurien ne vaut pas, qui prétend que « ...la mort n'est rien par rapport à nous, puisque quand nous sommes, la mort n'est pas là (ὅταν μέν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν), et que nous ne sommes plus là quand elle y est (ὅταν δέ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν) »[1]. Car, si la mort a bien la possibilité et non l'effectivité pour mode de donation, le fait qu'elle ne soit pas effectivement présente n'implique en rien qu'elle ne soit pas pour nous, mais prouve au contraire qu'elle est pour nous en tant que n'étant pas (effective), en tant que pur possible. Le paradoxe ne vaudrait que si la mort restait un étant, ayant à être effectivement pour être ; or elle n'est aucun tel étant, mais pure possibilité ; et c'est comme telle qu'elle s'exerce sur nous sans y être, ou, ce qui y revient, ne cesse pas d'être pour nous – à tout instant et venant de partout. Ce dont convient ailleurs Épicure, sans crainte de se contredire : « A l'égard de toutes les autres choses, il est possible de se procurer la sécurité, mais, à cause de la mort, nous, les hommes, habitons tous une cité sans murailles »[2]. Cité sans muraille, cette métaphore pourrait assez bien définir l'ouverture du *Dasein,* comme l'intentionnalité du *je* mis au monde. Car la mort, comme possibilité radicale, accomplit rien de moins que l'exposition intentionnelle, telle qu'elle ouvre le monde, donc finalement la donation elle-même. La mort se donne et me donne à moi-même comme la possibilité par excellence – aussi Heidegger ne décrit-il pas la mort, mais son essence phénoménologique, l'être-pour-la-mort : avec lui, il ne s'agit plus d'un événement parmi et après tous les autres

1. Épicure, *Lettre à Ménécée,* § 125, voir *Maximes capitales,* II, éd. M. Conche, Épicure, *Lettres et Maximes,* Paris, 1992, respectivement p. 218 et 230.
2. Épicure, *Sentences vaticanes,* § 31, *op. cit.,* p. 234.

advenant au *Dasein* et y mettant du même temps fin ; il s'agit de l'entrée originelle du *Dasein* dans son mode d'être de pure possibilité, sans subsistance ni ustensilité. Donc, à titre de possibilité originaire et d'être-pour-la-mort, la mort se trouve bien donnée au *Dasein,* non point comme un coup de grâce, mais comme un coup d'envoi. La mort, entendue du moins comme cette possibilité, se donne au *Dasein,* aussi longtemps que sa vie – comme sa vie même, puisqu'elle aussi ne se donne que comme une possibilité pure. Loin d'abolir le *Dasein* auquel elle donne, la mort lui donne sa détermination ultime d'étant qui est pour la mort. Jamais la donation ne s'impose plus visiblement que dans une telle possibilité.

De cette critique réfutée, s'ensuit pourtant une autre : même si la possibilité de la mort reste encore une possibilité, il s'agit de la possibilité de l'impossibilité ; elle ne s'ouvre donc comme possibilité que pour suspendre toute autre possibilité ; en ce sens, elle ne donne rien que la suspension de tout donné, et à la fin rien, pas même elle. La donation trouve donc sa limite. – Mais cette deuxième critique se retourne aussitôt. Car, si la mort rend manifeste la suspension de toute possibilité, elle ne donne donc pas rien, ni peu : elle donne l'impossibilité, c'est-à-dire un phénomène ou un non-phénomène, un phénomène d'horizon, voire de non-horizon ; bref, à titre de possibilité de l'impossibilité, la mort donne d'expérimenter la finitude comme une détermination existentiale indépassable (du *Dasein*). Car l'impossibilité absolue ne nous devient accessible que sous l'aspect de l'être-pour-la-mort, et la possibilité de l'impossibilité resterait au contraire inaccessible comme possibilité devenue effective. Ce qui se vérifie lors de la mort d'autrui : elle ne me donne la plupart du temps que de constater l'interruption factuelle de la vie par un accident sans raison foncière, malgré toutes ses raisons physiques ; elle renforce au contraire dans le « on » la lâche croyance que, pour ceux qui restent, la vie continue et que la mort (effective pourtant chez autrui) n'est encore pour moi ni effective, ni même possible. La mort effective – celle d'autrui – ne m'ouvre en fait aucun accès à sa mort, ferme l'accès à la mienne possible. La mort effective d'autrui m'attire dans la mesure même où elle referme la possibilité de ma mort – sous le même couvercle que le défunt. Entre la mort (d'autrui) comme fait muet et ma mort

(comme possibilité de l'impossibilité) ne se jouent donc pas les absences du récepteur de la donation, mais les modes de donation du *je* transcendant ses supports ontiques – non la défaillance d'une effectivité mondaine, mais le libre jeu d'une possibilité pure. Ce qui se confirme sans doute lorsque, le plus souvent sans penser bien ce que nous disons, nous invoquons la mort non seulement à titre de phénomène de la vie, mais à titre de phénomène privilégié – « Ô mort, lui disait-il, que tu me sembles belle ! », « ... heureuse et profitable mort »[1] ; nous y entendons évidemment la mort pour nous, donc encore ineffective, réellement impossible, bref pure possibilité ; tout le pathos quotidien de la mort – angoisses, peurs, thérapies et évitements – ne se nourrit pas de la mort effective, mais de sa possibilité insaisissable, protéiforme, obsédante, séductrice. Dans l'impossibilité absolue, que manifeste la mort effective, ma mort se rend d'autant plus accessible comme possibilité, et ainsi se donne sans mesure. La mort – rien ne lui échappe, mais elle-même n'échappe pas à la donation : non seulement parce qu'on peut « donner la mort », mais surtout parce qu'elle se donne d'elle-même. Par conséquent, la mort ne dérobe pas à la donation ce (ou celui) qui pourrait la recevoir[2], elle l'inscrit à jamais dans l'horizon de l'unique donation.

L'autre inconcussum

Ni le néant, ni la mort ne font exception à la donation, pas plus que l'être, le phénomène, le concept ou l'intuition. Il s'ensuit que dénier la donation ne peut ni se penser, ni s'accomplir – puisque la

1. Respectivement La Fontaine, « La mort et le bûcheron », *Fables*, Livre I, n. 15/16, *Œuvres complètes*, éd. J. Marmier, Paris, 1965, p. 79, et Ronsard, « Hymne de la mort », in *Œuvres complètes*, éd. J. Céard, D. Ménager et H. Simonin, t. 2, Paris, « Pléiade », 1994, p. 609.

2. Nous ne préjugeons pas ici de la légitimité d'une donation (et d'un don) que ne recevrait aucun donataire. Il n'est pas ici nécessaire de faire appel à cette figure de la donation que nous étudierons plus tard (voir II, § 9), puisque en tout état de cause la mort comme possibilité ne supprime pas le donataire, mais le rend possible dans tous les sens du terme.

dénégation, quoi qu'elle dénie, implique elle-même sa propre donation en tant qu'elle prétend nier, contester, opposer, bref performer ici et maintenant. Puisque seul un donné peut dénier la donation, il la confirme dès qu'il la conteste. On dira donc : qu'on la dénie autant que l'on voudra, jamais on ne pourra faire que la donation ne donne pas et ne se donne pas, puisque la dénégation donne déjà. S'agit-il ainsi de répéter ici au profit de la donation l'instauration de l'*ego sum, ego existo* à partir d'un trompeur externe et du doute interne qui prétendent le dénier ? Certes, tant est patente l'analogie : « Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne pourra jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose. »[1] Exactement comme l'*ego* s'atteste (à) lui-même chaque fois et aussi longtemps qu'il pense, puisqu'à chaque fois qu'il pense quelque chose (et même à ce qui le trompe), il doit se penser d'abord, donc s'attester, ainsi chaque fois que la donation donne quoi que ce soit, et même lorsqu'elle donne ce qui n'est pas ou dénie le moindre donné, elle se donne d'abord elle-même. En ce sens, la donation partage avec l'*ego* le privilège d'indubitabilité absolue : nul ne peut douter que la donation n'ait toujours déjà donné pour lui (sinon à lui) et ne lui donne sans cesse, de même que tout *ego* sait qu'il est en tant que pensant et qu'il ne cesse pas de penser. – Pourtant, la donation diffère radicalement de l'*ego* au regard du mode d'indubitabilité. L'*ego* tient l'indubitabilité de sa possession par lui-même que lui assure une performance de soi (existant) par soi (pensant) ; l'indubitabilité équivaut ici à la certitude de soi ; et cette certitude de soi équivaut à la possession, voire à la production de soi par soi (une *cogitatio [sui]* intrinsèquement *a se,* sinon déjà *causa sui*)[2]. Au contraire, la donation donne et se donne, donc se confirme, non point parce qu'elle

1. Descartes, tr. fr. (AT IX-1, 19) de « Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit ; et fallat quantum potest, numquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo », *Meditationes de prima Philosophia,* II, AT VII, 25, 8-10.

2. Sur les motifs de rapprocher et de distinguer ces formules – dont seule la seconde est littéralement cartésienne –, voir notre analyse *Sur le prisme métaphysique de Descartes,* Paris, 1986, c. II, § 8-9.

se possède, mais parce qu'elle abandonne et s'abandonne, ne se retient pas et ne retient pas ; elle se parfait en ce qu'elle se défait d'elle-même par et pour un donné ; elle s'assure de soi en se dépossédant de soi, en produisant un autre que soi en quoi elle disparaît, le donné. Aussi bien, la donation reste-t-elle comme retirée, retenue, en arrière-fond, dissimulée par son donné ; elle n'apparaît ainsi jamais comme telle, donc surtout pas comme un étant, une substance ou un sujet, bref jamais comme un *inconcussum quid. Inconcussum* peut-être, mais jamais *quid.* L'indubitable n'équivaut pas à un étant, mais à un acte universel. Un acte peut-il prétendre à l'universalité ? Non sans doute, tant que par cet acte on entend un étant ou quoi que ce *soit* : mais il s'agit ici de la donation de tout étant et non-étant, de tout phénomène et de tout inapparent, de toute affection et de toute déception d'affection, etc. ; un tel universel ne devrait-il pas alors s'entendre comme un principe transcendantal de possibilité ? Non assurément, parce qu'un tel principe ne peut s'imposer qu'avant l'expérience, tandis que la donation ne se marque que dans l'expérience même du donné, *a posteriori* plus qu'*a priori* (voir § 1). Surtout le transcendantal ne vaut que par rapport à une subjectivité, finie et première à la fois ; or la donation donne sans obligation pour un tel sujet, qu'elle définit parce qu'elle ne s'y mesure pas, le déborde et, éventuellement, le sature sans aucune mesure. Là où le transcendantal fixe la mesure, la donation excède sans mesure, en sorte que l'éventuel sujet ne puisse s'y référer que par une essentielle démesure ; elle l'institue moins qu'elle ne le destitue ; elle le déconcerte plus qu'elle ne se concerte avec lui. Bref, l'indubitabilité de la donation ne mime pas celle de l'*ego,* elle l'inverse plutôt – mais sans la détruire : en la laissant possible, comme un de ses donnés marginaux, décentrés, appauvris, mais légitimes. Car la donation ne détruit jamais, puisqu'elle donne.

Une dernière remarque s'impose encore : l'indubitabilité sans condition de la donation deviendrait inacceptable, si on laissait s'instaurer, même tacitement, une dérive : la concevoir sur un mode substantiel, de quelque manière que l'on veuille, avec quelque précaution que l'on prenne. Puisqu'elle s'excepte de l'objectité et de l'étantité (de l'être donc), qui en proviennent sans la comprendre, ni

la faire comprendre, si elle fait apparaître le donné et met en scène le phénomène – il faut donc toujours l'entendre comme un acte. Elle advient et s'accomplit, arrive et passe, s'avance et se retire, surgit et s'engloutit. Elle ne subsiste pas, ne persiste pas, ne se montre pas, ne se fait pas voir. Elle fait, mais elle fait l'événement sans se faire elle-même un événement. Plus encore : cet acte ne doit à son tour surtout pas s'entendre comme un « acte pur », acteur éventuellement hypostasié d'un spectacle qu'il contrôlerait et précèderait. Car il s'agit purement et uniquement d'un acte phénoménologique – au sens où la réduction, dont elle ne peut se séparer puisqu'elle en offre l'autre face, a rang d'acte par excellence pour Husserl. A condition seulement de « ... maintenir précisément distingué ce concept d'acte »[1], nous pourrons reconnaître sans ambiguïté le privilège de donation.

Pour l'instant, tenons ce résultat : il suffit de dénier la donation pour la confirmer. Le privilège de la donation lui vient donc bien de sa définition : puisque, devant son donné, la donation bat toujours en retraite, sa retraite même la confirme, son absence – ni étant, ni objet, ni *je*, ni transcendantal – atteste son exercice. Elle se pose bien comme principe, mais à condition de rester le dernier.

§ 6. Se donner, se montrer

Les données

La décision de définir la phénoménalité à partir de la donation s'expose enfin à un dernier soupçon, en apparence redoutable : ne se bornerait-on pas à y jouer de l'ambiguïté d'un signifiant, pour prétendre atteindre un signifié que l'on n'aurait en fait ni construit, ni

1. *Idées directrices...*, *I*, § 35, Hua. III, p. 79 ; tr. fr., p. 115 (modifiée).

justifié ?[1] On parlerait ainsi de *donation* comme d'un concept unifié, alors qu'une simple analogie (une paronymie) permettrait de mettre en réseau des termes restés équivoques (*es gibt, geben, gegeben, Gabe, Gebung, Gegebenheit,* etc.), tout comme leurs usages par différents auteurs. *Donation* ne définirait aucun concept et même ne désignerait aucun phénomène, mais, comme une idée générale abstraite, fixerait indûment une confuse illusion – effet de langage, donc sans effet. A cette objection, deux arguments peuvent répondre. *a)* D'abord, il ne s'agit pas ici d'exploiter une ambiguïté, mais honnêtement d'en constater le fait ; et il y aurait plus d'arbitraire à nier cette ambiguïté patente, qu'à l'admettre comme une difficulté encore à éclaircir. *b)* Ensuite cette ambiguïté s'impose sans esquive : *donation* signifie de fait aussi bien son acte (donner) que son enjeu (don), voire son acteur (donateur) et le mode du donné accompli (caractère de donné) ; dès lors, pourquoi exclure que cette polysémie résulte de ce qu'un concept y organise, distingue et conjoint ces instances avec une extrême précision ? D'ailleurs, si l'on voulait en clarifier l'ambiguïté au prix de sa démultiplication en termes équivoques, la donation ne s'en s'éclaircirait pas pour autant – elle se perdrait plutôt, puisque son enjeu tient à l'articulation de ses acceptions possibles en une seule intrigue. Car, la donation, comme concept unifié, ne souffre peut-être aucunement du jeu de ses signifiants, elle s'y accomplit entière en jouant ainsi d'elle-même avec elle-même ; elle ne pâtirait ainsi d'aucune ambiguïté, si elle consistait justement dans le jeu de ses acceptions différentes et inséparables. L'objection ne dissout donc pas la question de la donation, mais elle la pose. Il nous faut l'accepter, car en philosophie, si l'on a le choix des questions, on n'a pas le choix des adversaires, ni des apories.

1. Autrement dit, à « ...exploiter l'ambiguïté de la notion de donation » (D. Janicaud, *op. cit.,* p. 51), ou « ...jouer d'une certaine équivocité du terme même de "donation" » (Question de la Rédaction, *Revue de métaphysique et de morale,* 1991/1, p. 65, à quoi nous nous efforcions déjà de répondre p. 65 et 68). Mais, l'ambivalence de « donation » (et de son réseau sémantique) reste un fait ; admettre ce fait n'implique nulle exploitation, ni le moindre jeu, mais revient à ne pas négliger une question patente.

Il convient d'interroger explicitement l'inévitable ambiguïté de *donation,* afin d'articuler le concept de donation. Cette difficulté, qui surgit avec le mot, doit donc s'examiner à la lettre. Nous prendrons donc comme fils conducteurs successifs l'usage français, puis la traduction de l'allemand. – Dans l'usage français déjà, *donation* importe une inéluctable dualité, qui en affecte le concept. Au premier regard, elle énonce ce qui se trouve donné, le don fait, le *datum* supposé brut et neutre de la donation ne reste ainsi que le don donné ; le don demeure alors comme un étant subsistant et disponible à la fois, affranchi de tout l'éventuel processus qui l'aurait rendu de possible, effectif. Ainsi la donation persiste bien comme don donné, mais, en un autre sens, elle disparaît dans ce donné, qui masque en elle le don donnant. Pourquoi, dès lors, ne pas en rester sans plus à ce don donné, donnée pure et simple, lisse de toute trace d'origine, vierge du moindre fossile, veuve d'antécédents ? En s'en tenant strictement au don, au donné, à la donnée, au *datum,* ne se libérerait-on pas complètement de l'ambiguïté – supposée dommageable – de la notion de donation ? Il s'agit pourtant là d'une voie illusoire. Car le donné, la donnée et le *datum,* même réduits à leur fait brut, portent déjà en eux-mêmes l'ambiguïté constitutive de la donation. Considérons le cas extrême de la donnée la plus neutralisée, minimale, évidée – la donnée d'un problème mathématique ou physique ; imaginons une apparence sans arrière-fond, édictée ouvertement et accessible pour tous et chacun, la marque de la donation la plus réduite – celle du pur objet, nommé aussi le « sujet » d'une interrogation distribué (donné) à des candidats, tel qu'il s'y soumet sans réserve pour y être résolu, bref la donnée d'un objet soumis au sujet qui le dissout : qu'implique en effet cette donnée empruntée au degré zéro de la donation ? Au moins qu'un problème est proposé à qui peut le résoudre. Mais comment se propose-t-il ? Par l'évidence de la chose même mise à la question ; mais cette évidence s'impose à son tour par la médiation de l'inventeur du problème, qu'il en connaisse la solution et la donne (le problème de Pappus pour Descartes), qu'il la connaisse et ne la donne pas (le problème de Fermat pour Fermat), ou qu'il l'ignore et la cherche (le problème de Fermat pour nous). L'ignorance de la solution définit ici non seulement le problème (solution encore inconnue), mais aussi les données (choix arbitraire des pré-

misses) ; sans cette ignorance, les données n'en seraient plus, mais deviendraient de simples informations, prises dans une série et déjà intelligibles en elle. Par cette ignorance de principe où elles me mettent, les données attestent qu'elles m'échappent parce qu'elles m'adviennent ; elles prouvent donc le mouvement de donation qui les donne. Nous pouvons répéter plus trivialement cette position du problème, tel qu'il nous propose ses données : lors d'un examen scolaire, les données du problème ont ceci de particulier et d'évident, que ce n'est pas moi qui les ai choisies ; mieux, il n'y a problème (donc possibilité d'évaluation ou de concours) que dans la stricte mesure où les données me sont distribuées, imposées, où donc *je* ne *me* les suis pas données à moi-même. Ainsi, même les données d'un problème ne gardent pas une neutralité sans fond ni retrait – elles aussi, par définition, que ce soit par l'arbitraire d'une autorité académique qui choisit le sujet ou par l'ignorance d'une question encore inentamée, m'adviennent et s'imposent à moi. Or ce mouvement de s'imposer à moi, d'arriver sur moi de devant ou d'avant moi suffit justement à déceler une donation. Les données du problème proviennent elles aussi d'une donation : avant leur donation (la distribution des sujets, la publication du thème mis au concours, la diffusion scientifique d'une aporie ou d'un paradoxe), les données me restaient ignorées, indisponibles, imprévisibles – et c'est précisément pour ce motif qu'elles furent données. Cette mise à disponibilité des données renvoie aussi à une donation pour un autre motif : en se donnant, elles ne se rendent pas seules accessibles ; elles ouvrent une nouvelle situation pour ceux qui les reçoivent – l'examen, où tous se retrouvent à égalité, sauf de compétence, disposition qui nie la situation sociale ou naturelle –, mais surtout une nouvelle séquence temporelle – à l'instant de la distribution (donation), le temps recommence, ou plutôt, dans le temps commun, une limite s'impose, qui décide d'un nouveau temps, celui de l'épreuve. Ce temps dans le temps, comme la neutralisation sociale qu'il rend possible, désigne la donnée. Mais cette donnée ne surgirait jamais comme telle sans précisément son surgissement – la donation. La donation ne s'ajoute pas à la donnée comme un arrière-fond ambigu, elle marque seulement l'advenue qui la rend à elle-même. – En revanche, si l'on prétendait tenir ces données pour un *factum* pur, simple et brut, on se condamnerait à les

rendre inintelligibles : aucun modèle commun ne les rassemblerait dans un tout cohérent, aucun résultat ne pourrait par déduction confirmer leur compatibilité. Et surtout, nous n'aurions même aucun motif de tenir ces données pour les données *d'*un problème – non des faits clos sur eux-mêmes, mais des informations non encore développées, pourtant déjà intentionnellement orientées vers des résultats. Pour travailler sur des données, il faut d'abord les lire précisément *comme* des données, les prendre dans un modèle cohérent (quoique provisoirement inconnu), renvoyant à son éclaircissement complet exactement comme elles renvoyaient d'abord à leur advenue ; il faut donc accepter ces données *comme telles,* donc à partir de la donation d'où elles surgissent, non les clore dans l'insignifiance d'un fait sans facture. La donnée offre un exemple privilégié du donné – un fait qui ne s'est pas fait lui-même[1]. Ainsi les données attestent-elles la donation par leur imposition, elles la confirment aussi par leur travail[2]. Donnée et donation ne s'identifient certes pas, mais une donnée sans donation ne peut se penser, ni apparaître.

1. La formule « Je me suis fait moi-même ! » approche assez bien sur le registre familier la prétention conceptuelle de la *causa sui* ; mais elle définit négativement le donné : le phénomène qui non seulement ne se fait pas lui-même, mais ne se rend visible qu'en rendant aussi visible le surgissement par lequel il provient.

2. La même analyse pourrait se déployer, presque sans modification, à propos de concepts comparables aux *données* d'un problème. *a)* La *donne* qui distribue les cartes au début d'une partie (cartes de jeu, mais aussi cartes financières, politiques, etc.), sans rien dire ni devoir à l'identité anecdotique du distributeur, souligne d'autant plus la nécessité accidentelle qui s'impose sans retour aux partenaires du jeu, inaugure une séquence temporelle neuve et fait surgir un rapport de forces inouï. *b)* Le *donné* génétique d'un individu reste évidemment à jamais sans donateur identifiable, que l'on pourrait lui assigner comme cause originaire ; il s'agit pourtant bien du donné donné à cet individu, mais surtout le donnant à lui-même, parce qu'il lui advient sans choix ni recours, comme un fait que l'acquis et le culturel ne pourront jamais annuler, qu'ils devront au contraire présupposer pour ouvrir l'espace d'une éventuelle liberté. *c)* Même analyse à propos du *don* artistique (ou autre) : celui qui le reçoit le reçoit sans cause identifiable à un donateur (la généalogie n'étant qu'une cause parmi d'autres, parfois pas même) ; ce donné, précisément parce qu'il en reste un, garde toujours le stigmate de son extraordinaire inexplicabilité et pourtant il définit irrévocablement son bénéficiaire jusqu'à l'individuer sans reste (« il n'y en a pas deux comme lui ») ; la donation se marque justement par l'impossibilité de distinguer, dans le don, entre son effectivité et son origine (voir *infra* c. III, § 17, p. 244 sq.).

Le pli

La donation se discerne donc jusqu'au sein du donné, même le plus neutralisé – la donnée. Elle ne vient pas coloniser de l'extérieur la donnée du donné – elle s'y inscrit comme son caractère irrémédiable, l'articulation de son advenue, inséparable de son immanence à soi. Même un penseur de l'immanence aussi résolu que Spinoza marque ce caractère d'avènement contraignant de la donnée, que nous désignons sous le titre de donation. Soit une essence explicitement qualifiée de *donnée,* il s'ensuit une nécessité, qui impose nécessairement ses effets à l'esprit : « ... ex *data* cujusque rei essentia aliquis effectus necessario sequi debet... »[1]. La donnée s'articule selon une donation – sa propre advenue, puis la production de l'effet – qui ne la transcende pas, ni ne la surdétermine de l'extérieur, mais en déplie seulement le caractère de donnée en tant que donnée. Pour qu'une nécessité s'exerce (que l'effet s'ensuive), il faut d'abord que la donnée s'impose (se donne). Si la nécessité spinoziste se borne à déployer dans l'ordre noétique et corporel la donnée infiniment infinie de la substance, qui s'exprime comme l'unique donnée de l'unique problème – « Res enim omnes ex *data* natura necessario sequutae sunt... », « ... ex *data* perfectissima natura necessario sequutae sunt »[2] –, il ne faut en inférer aucune transcendance, aucun ajout de la

1. Spinoza, *Ethica III,* § 1, dem. La relation causale se trouve, par principe, pensée à partir d'une donation : « Ex data causa determinata necessario sequitur effectus... » (*Ethica I,* axiome 3). R. Misrahi commente avec pertinence : « *Dari* signifie être donné, exister. Spinoza emploie intentionnellement l'expression pour insister sur l'effectivité et la réalité existentielle de la cause envisagée. "Être donné" ne signifie donc pas ici *être donné à quelqu'un* (comme le pense Gueroult), ni simplement il y a (comme le pense Caillois) » (Spinoza, *Éthique. Introduction, traduction, notes et commentaires,* Paris, 1990, p. 332). Plutôt qu'effectivité et existence, il faudrait dire facticité (voir *infra* c. III, § 15), mais la donation immanente du donné se repère en effet par la double exclusion ici pointée.

2. Spinoza, *Ethica I,* § 33, respectivement démonstration et scolie 2. La transition avec l'axiome 3 s'opère par le § 16 (citée en § 33, démonstration), qui appuie la déduction d'*infinita infinitis modis* à partir de la nécessité de la nature divine, sur le principe que « ... ex data cujusque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa essentia) necessario sequuntur ».

donation sur le donné, car la donation appartient à la définition même du donné *comme* donné. Ce n'est pas l'immanentisme supposé de Spinoza qui retiendrait la donnée de virer à la transcendance, mais, au contraire, c'est l'articulation du donné comme tel sur la donation, qui sauvegarde l'immanence, même en cas d'une déduction des modes finis à partir de la substance infinie. Le donné, la donnée, le *datum* ne se bornent donc jamais à une subsistance neutre, lisse et close, car, du simple fait de leur surgissement, ils portent déjà tous la marque de l'événement par quoi ils s'imposent à moi ; l'ambiguïté du donné, indissolublement fait et procès d'accès au fait, les caractérise d'emblée. Et cette ambiguïté du donné ouvre directement sur la donation. Le donné ne s'affranchit pas de la donation et ne le peut pas : il y reconduit, parce qu'il en provient, en porte la marque ou plutôt s'identifie à elle. Tout donné manifeste la donation, parce que le processus de son événement la déplie. La donation s'ouvre comme le pli du donné : le don donné *en tant qu'*il se donne selon son événement propre. La donation se dépliant articule le don donné (éventuellement sans origine, ni généalogie, ni dépendance, peu importe) sur son processus d'avènement (éventuellement offusqué par le premier, ou retenu, ou simplement inconnaissable, peu importe).

En fait d'ambiguïté, il s'agit plutôt de l'essence même de la donation : si manque l'un de ces deux versants du pli, disparaît aussitôt la question entière de la donation. Cette question consiste en effet uniquement dans l'enquête sur le rapport du don donné avec le processus d'avènement. Aussi, la tactique de privilégier la *donnée* ou le *donné,* pour éviter d'avoir à écrire *donation,* n'a finalement aucun enjeu, car c'est le donné lui-même qui porte le pli de la donation. Pour se dispenser véritablement de la donation, il faudrait démontrer, suivant des analyses phénoménologiques précises, qu'un phénomène subsistant peut apparaître sans porter aucune marque de son événementialité, donc sans aucun caractère de donné, qui le replie sur la donation. L'alternative concernant l'usage de *donation* en français se formule ainsi : ou bien tout donné reconduit à la donation suivant le dépli de son pli (son « ambiguïté ») ; ou bien on renoncera à la donation dans les cas où un phénomène apparaîtrait sans pour autant se donner, et uniquement dans ces cas. Mais la charge de la preuve passe alors de la première hypothèse – confirmée

dans la plupart des phénomènes qui se donnent – à la seconde, qui prétend identifier des phénomènes qui ne se donneraient pas et renonceraient au nom de donné ou de donnée tout en apparaissant. Or une telle hypothèse semble d'emblée doublement problématique ; d'abord parce qu'un phénomène qui ne se donne pas paraît presque une contradiction, à tout le moins une exception marginale ; ensuite parce que, même si l'on justifiait de telles exceptions phénoménologiquement, elles ne modifieraient sans doute pas la règle d'une implication du phénomène dans la donation qui le délivre originairement comme un donné. La difficulté initiale s'inverse : il ne s'agit plus de savoir si l'on peut et doit penser le phénomène à partir de la donation, mais si on peut encore le penser sans elle. Car l'ambiguïté alléguée de la donation aboutit en sa définition même comme le pli du donné.

La traduction

Les difficultés de traduire l'allemand *Gegebenheit* prennent désormais leur réelle portée : elles résultent de l'essai pour transposer en deux termes de la langue cible un seul terme de la langue d'origine, marquant la dualité d'une même notion et la masquant à la fois : la donation, comme pli du donné[1]. L'emploi husserlien de *Gegebenheit* offre en effet l'occasion de mettre à l'épreuve notre choix de traduire ce terme uniformément par *donation* et de tenir cet équivalent français pour un concept consistant : si l'on veut éviter de souligner, comme nous l'avons fait jusqu'ici, le pli des deux sens possibles de la *Gegebenheit* – la donation comme résultat de la

1. En ce qui concerne le « es gibt » utilisé par Heidegger, sa transposition dans le « il y a » français, ne peut se justifier malgré l'usage. L'analyse de *Zeit und Sein* ne vise qu'à faire jouer le pli entre le don donné (ou *Gabe*) et un donner *(Geben)*, où Heidegger veut éviter qu'on confonde la donation avec un éventuel don donnant. Or, comme toute pensée de l'être sans égard à l'étant, donc selon l'*Ereignis*, suppose que le *Geben* reste impliqué dans la *Gabe* qui l'explique, mais qu'il régit en retour, l'intervention d'un « il y a » dissimule totalement l'explication de ce pli du donné, que maintient au contraire la littéralité du « cela donne » (voir *supra* § 3, p. 51, n. 1). Ce qui égare ici la traduction tient certes moins à une prétendue insuffisance du français à rendre l'allemand, qu'au recul devant la radicalité du concept de donation.

donation (le donné) et la donation comme le processus (donner) – ne conviendrait-il pas, comme le propose un traducteur toujours pénétrant, de distinguer ces deux sens par deux traductions afin de lever ainsi toute ambiguïté ? Il constate en effet, presque en nos termes, l'ambiguïté, ou mieux le pli du donné, où s'ouvre la donation : « *Gegebenheit* – terme qui désigne aussi bien *ce qui* est donné que le *caractère* d'être donné... » ; pourtant il la démantèle aussitôt en mobilisant deux traductions hétérogènes pour un seul terme : « Dans le premier cas, on traduit par *donnée,* dans le second par *présence.* »[1] Mais, objecterons-nous, comment distinguer les « cas », sans imposer à chaque fois une interprétation nécessairement hasardeuse ou arbitraire de chaque occurrence de *Gegebenheit* ? Il va si peu de soi qu'on puisse répartir ces occurrences entre le donné ou la donnée (supposée neutre) et la donation (caractère du donné), que les traducteurs français ont la plupart du temps choisi d'utiliser uniformément l'une ou l'autre traduction, sans même prétendre sauvegarder l'ambivalence – preuve que le choix n'est pas entre l'une ou l'autre traduction, mais entre l'unilatéralité (donné replié) et le pli du donné (donation)[2]. Il y

1. Note d'A. Lowith, dans sa traduction, d'ailleurs remarquable, de *L'Idée de la phénoménologie, op. cit.,* p. 54. Même commentaire, avec la même contradiction finale, sur la traduction de *Selbstgegebenheit* : « Terme qui désigne aussi bien ce qui est donné en personne que le caractère d'être donné en personne ; comme pour *Gegebenheit,* on traduit donc soit par *donnée-en-personne,* soit par *présence-en-personne,* ou encore en juxtaposant l'un et l'autre » (p. 55). Cette indécision rend malheureusement presque inintelligibles certaines pages (par exemple Hua. II, 73-76 ; tr. fr., p. 98 sq.).

2. Bien que privilégiant la traduction par *donnée* (*Idées directrices...,* Paris, 1950, p. 538), P. Ricœur marque clairement le pli du donné : « Le rapprochement des deux expressions : l'intuition *donatrice,* et : ce qui *se* donne, – est frappante. Il tient en raccourci toutes les difficultés d'une philosophie de la constitution qui doit rester en même temps à un autre point de vue un intuitionnisme » (*ibid.,* p. 78, n. 1 sur le § 24) ; et : « Ici convergent l'*être-donné* pour l'intuitionnisme "naïf" et la donation de sens pour la conscience transcendantale » (*ibid.,* p. 162, n. 2, voir p. 183, n. 1). – A. Lowith a suivi cette voie, comme D. Souche-Dagues (*Expérience et jugement,* Paris, 1970, p. 21, 312, 438, etc., mais *donation* p. 303, 304, etc.), E. Escoubas (*Idées... II,* Paris, 1982, p. 412), J. English (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie,* Paris, 1991, p. 331, qui suggère aussi *donnéités,* p. 201) et M. B. de Launay *et al.* (*Méditations cartésiennes,* Paris, 1994, p. 139). Ont inversement opté pour *donation* S. Bachelard (*Logique formelle et logique transcendantale,* Paris, 1957, p. 249 et 380), A. L. Kelkel (*Philosophie première,* Paris, 1972, p. 301) et D. Tiffeneau (*Idées... III,* Paris, 1993, p. 280).

a plus : peut-on légitimement opposer, même par souci de clarté, la présence à la donation, lors même que Husserl s'efforce de ne jamais penser la moindre présence sans une donation qui lui accorde précisément d'advenir comme phénomène, alors qu'en retour il admet des donations qui ne délivrent pourtant pas de présence (souvenir secondaire, imagination, apprésentation, etc.) ? Le danger d'arbitraire menace à ce point, que le traducteur suspend sa distinction dans la page même où il l'avait introduite : « ... lorsque le texte joue sur les deux sens en même temps, on juxtapose – comme ici – l'une et l'autre traduction »[1]. Cette précaution avoue imprudemment que les deux sens qu'on voulait séparer ne cessent en fait de se « juxtapose[r] » ; elle concède donc toute notre thèse, mais n'explique évidemment ni quand, ni comment décider les cas où cette juxtaposition convient et ceux qui n'en relèvent pas ; bref, cette impraticable combinaison entre « *ce qui* est donné » et « le *caractère* d'être donné » consacre l'inadéquation radicale de toute division entre les côtés du pli formé par le donné *en tant que* donation.

Dès lors pourquoi avoir maintenu pareille division ? Là aussi, pour un motif strictement théorique. Choisir de traduire *Gegebenheit* par une simple *donnée*, voire une univoque *présence*, n'a rien d'insignifiant ; cela implique une décision conceptuelle de conséquence : séparer le donné de toute relation à tout processus de donation et surtout au moindre pôle qui éventuellement le donnerait. Ainsi parviendrait-on, au moins tangentiellement, non seulement à réduire la donation au donné, mais surtout le donné à un fait brut, neutralisé et lisse, sans statut de don, ni trace d'un processus de donation ; le donné s'apparenterait alors à une présence intelligible en et par elle-même, une subsistance sans provenance, pur *Vorhanden* mimant la *causa sui* – une présence purifiée de toute donation. Mais comment ne pas alors demander si l'occultation du pli de la *Gegebenheit* (tant par sa traduction sans *donation*, que par le concept d'un donné neutre) ne contredit simplement pas toute l'entreprise de Husserl ? N'a-t-il pas essentiellement voulu décrire les opérations qui permettraient de toujours reconduire les divers produits de l'objectité

1. Note d'A. Lowith, *ibid.*

aux modes de donation, qui seuls leur donnent l'apparaître et le sens *(Sinngebung)* ? La réduction phénoménologique n'ambitionne-t-elle pas essentiellement de reconduire le présent au donné et le donné à son mode de donation, donc à le déplier selon la donation ? Manquer ou masquer le pli de la *Gegebenheit* n'équivaudrait-il pas à s'interdire l'accès au texte même de Husserl ? Comment expliquer que la donation risque ainsi de se trouver souvent si gravement méconnue ? Il ne s'agit là ni d'une défaillance, ni d'un d'aveuglement, mais assurément d'une décision conceptuelle, obstinée parce que souvent à-demi consciente – celle d'éviter, d'énerver, de replier le pli de la donation. Pour quel motif ? Nul autre que la difficulté même de ce que nous appelons le pli de la donation : un tel pli de la donation articule essentiellement un procès (donation) à un donné ; or, même si le donné doit par définition faire pressentir son procès de donation, et, éventuellement, ce qui le donne, il ne peut pourtant jamais les donner comme lui-même a été donné, à savoir comme un donné directement visible et présent, accessible, voire disponible en personne. Le paradoxe de la donation tient à cette asymétrie du pli : le donné, issu du procès de donation, apparaît, mais laisse dissimulée la donation elle-même, qui en devient énigmatique. Mais s'il ne s'agissait que de voir les phénomènes déjà visibles, nous n'aurions nul besoin de la phénoménologie ; en revanche, elle gagne sa légitimité en rendant finalement visibles des phénomènes qui fussent, sans elle, restés inaccessibles. Au premier rang desquels se trouve évidemment la non-évidence de la donation, qui ne s'ouvre qu'au dépli du donné.

Le phénomène se donne

Ainsi l'ambiguïté présumée de la donation (et de la *Gegebenheit*) n'annonce rien d'autre que son concept – le pli du donné en tant que donation. Il appartient au phénomène pris dans sa phénoménalité essentielle de ne se manifester que comme donné, à savoir comme gardant la trace, plus ou moins accentuée selon les occurrences, de son procès de surgissement au paraître, bref de sa donation. Nous pouvons donc légitimement poser que *le phénomène se donne.* Cette formule importe sur plusieurs

points. *a)* Elle et elle seule fait droit à la définition originaire du phénomène par Husserl : « Le mot de “phénomène” admet un double sens, en vertu de la corrélation essentielle entre l’*apparaître (Erscheinen)* et l’*apparaissant (Erscheinenden)* », corrélation qui ouvre sur « ... deux donations absolues *(absolute Gegebenheiten)*, la donation de l’apparaître *(Gegebenheit des Erscheinens)* et la donation de l’objet *(Gegebenheit des Gegenstandes)* »[1]. Là où la donation comme donné (apparaître) ne fait qu’un avec la donation comme le surgissement de ce qui se donne, il s’agit bien du *pli* de la donation. *b)* Le phénomène ne peut apparaître comme tel, et non comme l’apparence d’un autre plus essentiel à lui que lui-même, bref sans déficit d’un en-soi, ni retrait d’un noumène – et tel est bien le premier dessein de la phénoménologie – que s’il transperce le miroir de la représentation ; l’apparaître doit ainsi se soustraire (sinon toujours contredire) l’impérialisme des conditions *a priori* de la connaissance en obtenant de l’apparaissant qu’il force l’accès à la scène du monde, avançant en personne sans doublure ni représentant ; cette avancée se nomme, du point de vue du connaissant, l’intentionnalité ; du point de vue de la chose même, elle prend le titre de donation. Elle ne peut plus se dire selon la représentation et l’apparaître communs. Au sens phénoménologique strict, le phénomène n’est plus visible (ou pas seulement), perce hors du cadre, s’abandonne au monde dont il fait désormais partie. Il advient pour autant qu’il se donne. D’où ce résultat, qui confirme la formule d’origine : rien n’apparaît en personne qui ne se *donne. c)* Réciproquement, il appartient essentiellement à ce qui se donne de se montrer. En effet, si l’on admet que [se] donner implique de donner à..., et qu’en phénoménologie il s’agit de donner aussi à voir à..., comment la donation pourrait-elle donner un donné, sans le lui faire voir, donc sans l’adresser à quelque instance comme une « conscience » ? Le surgissement du donné le fait voir, parce que le mouvement d’apparaître finit par éclater sur la surface sans profondeur de la conscience comme l’impact du don qui s’y précipite et y éclate ; cette projection du don sur l’écran conscient suffit à provoquer l’apparaître. Le donné s’expose

1. Husserl, *L’idée de la phénoménologie,* Hua. II, respectivement p. 14 et p. 11 ; tr. fr., respectivement p. 116 et 113.

parce qu'il explose. Se donner équivaut donc bien à se montrer. Ce qui se donne *se montre. d)* L'énoncé que le phénomène se donne fait écho à la formule classique de Heidegger définissant le phénomène comme « ce-qui-se-montre, *das Sichzeigende* ». Le problématique ici tient non point à l'insistance sur la phénoménalité pure et radicale du phénomène (désormais admise), mais à l'imprécision discrète du « soi » ici invoqué : que signifie précisément « Faire voir à partir de *soi-même* ce qui *se* montre de telle sorte qu'il *se* montre à partir de *soi-même* »[1] ? Cette ipséité n'a rien d'évidemment commun avec celle du *Dasein,* puisqu'elle vaut, en droit, de tous les phénomènes ; elle ne s'assure pas non plus sur les modes d'être de ces phénomènes, ici parfaitement indéterminés ; il ne va d'ailleurs pas de soi que l'interrogation privilégiée du sens de l'être de l'étant permettrait de revenir vers le « soi » de leur apparaître. Nous suggérons que la phénoménalité de la donation permet de cerner le « soi » du phénomène, que Heidegger utilise à fond sans le penser. Un tel « soi » consiste en l'écart, qui distingue et lie le surgissement (donation) à son donné : ce qui monte au paraître y parvient sous la pression de la donation et alourdi de cet élan ; l'apparaître du phénomène ne s'impose pas réellement parce qu'il aurait déjà rang d'objet ou d'étant, mais il tient ces rangs (ou d'autres) parce que son paraître advient selon l'autorité d'une donation, qui pèse et qui pose en lui. Se montrer par soi – demande un « soi » ; il ne provient que de la donation qui travaille le donné et le leste d'une tare phénoménologique, le surgissement même vers la visibilité. Le phénomène peut certes et doit *se* montrer, mais uniquement parce qu'il *se* donne.

Se montrer revient donc bien à se donner : le pli de la donation, en se dépliant, montre le donné que dispense la donation. Se montrer, pour le phénomène, équivaut à déplier le pli de la donation où il surgit comme un don. Se montrer et se donner jouent dans le même champ – le pli de la donation, qui se déplie en donné. Il reste à vérifier dans le détail des phénomènes comment s'exerce sa primauté phénoménologique.

1. *Sein und Zeit,* § 7, respectivement « ... das Sichzeigende », p. 35, 38, et « Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen », p. 34, 28-29.

Livre II

Le don

§ 7. Deux objections

Un retour de transcendance ?

Nous avons rendu à la donation le droit qu'elle exerce sur le donné, ou du moins avons-nous espéré le lui rendre. Car il est clair que, même si l'on admet le donné comme un simple fait sans fond, ni présupposé, on accepte beaucoup moins qu'il s'articule sur la donation. Éviter ou du moins énerver le pli de la donation reste l'option conceptuelle majoritaire, quoique la plupart du temps implicite. Toute phénoménologie de la donation s'expose à un refus non de principe, mais de soupçon : on pourrait tolérer que le phénomène revienne à un donné, mais non que ce donné doive renvoyer à la donation, de quelque façon qu'on la définisse. Car, dans la donation, l'attitude naturelle – il s'agit en effet d'elle seule – craint le retour de la transcendance en son acception la plus résolument métaphysique, pour ne pas dire théologique. Notre tentative ne peut donc pas esquiver ce refus, car, même parfois passablement idéologique, il dégage une véritable objection : le donné entretient-il avec la donation un rapport de cause à effet ou de principe à conséquence ? Si tel était le cas, comment le phénomène donné ne régresserait-il pas au rang sans honneur d'un simple produit ? Le pli de la donation peut-il s'entendre comme un phénomène, ou en revient-il à un dispositif métaphysique

– disqualifiable comme tel ? Car la question se résume à cette simple interrogation : le donné demande-t-il vraiment de recourir à la donation pour apparaître comme tel ?

La première objection se déploie dans un horizon théologique, précisément parce qu'elle prétend refuser toute instance théologique. Elle procède en deux soupçons. *a)* La donation relèverait d'abord d'un schème vide, parce qu'il n'y en aurait qu'une « expérience [...] amaigrie », qui « s'amincit jusqu'à s'anéantir », jusqu'à une « phénoménologie de plus en plus négative »[1]. Mais justement la donation ou bien s'apprécie aux donnés qu'elle ménage – et alors n'a rien d'abstrait, puisqu'elle donne tout ce qui est et apparaît ; ou bien s'envisage comme le pur procès de la phénoménalité elle-même – et son abstraction nécessaire répond à celle de la réduction ou de toute première vérité philosophique. *b)* Elle relèverait aussi inversement d'un schème surchargé de sens, par un emprunt indiscret fait à la théologie, ou peut-être seulement suivant « une théologie possible (à la fois préparée et retenue) »[2]. Ce qui étonne dans ces approximations, c'est évidem-

1. D. Janicaud, *Le tournant théologique...*, *loc. cit.*, p. 50 et 51 (aucune référence précise). Comment peut-on reprocher l'abstraction à un procédé ou à un énoncé philosophique et en général scientifique ? Faut-il rappeler que l'abstraction non seulement caractérise tous les énoncés philosophiques fondamentaux – science de l'étant en tant qu'étant, acte d'être, *ego cogito,* monade, *Je* transcendantal, esprit, éternel retour, réduction, etc. –, mais que même la plus « amincie », loin d'« anéantir », permet la certitude et l'accès aux choses mêmes. Reprocher son abstraction à une thèse philosophique équivaut souvent à lui reprocher sa vérité.

2. *Le tournant théologique...*, *op. cit.,* p. 50 et 40. – D'ailleurs D. Janicaud (*op. cit.*, p. 40) hésite à reconnaître formellement des énoncés de théologie révélée dans *Réduction et donation.* Nous voyons à cela deux bonnes raisons : (i) ce livre (au contraire d'autres explicitement théologiques) reste à dessein strictement philosophique, sans un mot de théologie, au point que l'une de ses toutes dernières pages y met expressément entre parenthèses la question de Dieu (p. 302), ce qui nous *oppose* justement à l'emploi par Lévinas de *Deutéronome* 6, 4 (contrairement à *op. cit.*, p. 49) ; (ii) ensuite la théologie, chose sérieuse et savante, ne saurait se reconnaître dans une « pensée du Suprême » (p. 88), des « "contenus" » (p. 86, guillemets de l'auteur), en général, de l'empire du vague. Pourquoi n'avoir pas gardé la prudence initiale et avoir voulu trouver un « virage théologique [...] trop évident » au moment même de citer un passage de *Réduction et donation,* qui dit expressément le contraire (p. 53, de même p. 51) ?

ment que la critique ignore que la notion de donation n'a nul besoin, depuis Husserl, d'une charge théologique quelconque pour intervenir en phénoménologie : elle y joue d'emblée de plein droit, à demeure et comme chez elle. Mais alors pourquoi tenter de la disqualifier en lui assignant une origine théologique (à supposer, bien sûr, que la théologie implique de soi une disqualification) ? Parce que la récuser sur le seul terrain phénoménologique s'avérait trop délicat, voire impossible. D'où l'effort pour assigner un statut pré-phénoménologique à la donation en la renvoyant à la théologie, afin de l'interpréter alors en termes aussi métaphysiques et aussi peu husserliens que pensable, jusqu'à faire accroire que la question de la donation répéterait trivialement la problématique de la *metaphysica specialis* et mériterait cet avertissement : « ... on ne doit pas oublier non plus que l'*epokhé* concerne également les positions et propositions de la *metaphysica specialis*, la nature de l'âme, du monde et de Dieu »[1]. Verdict : non seulement la donation tomberait sous le coup de l'*epokhé* comme tous les énoncés transcendants, mais elle compterait aussi parmi les étants privilégiés de la *metaphysica specialis* – à partir de et selon la causalité et l'effectivité. Que retenir de cet argument ?

Accomplissant elle-même la régression de la phénoménologie à la métaphysique qu'elle stigmatise, l'objection paraît particulièrement contestable pour au moins trois motifs. *a)* La théologie, au sens de la théologie révélée *(sacra doctrina)*, ne se confond en rien avec la *theologia rationalis* qui appartient, elle, à la *metaphysica specialis* et relève seule de la métaphysique ; en droit, elle s'y opposerait plutôt comme la Révélation de la Sagesse du Verbe s'oppose à la sagesse du monde. Quant à prétendre établir que la donation en phénoménologie rejoint un concept de donation en théologie *révélée* (s'il s'en trouve un, ce qui reste à prouver), il faudrait au contraire en conclure que cette donation se distinguerait d'autant *plus* de la métaphysique et de sa causalité qu'elle proviendrait de la théologie révélée, et non pas philosophique. *b)* Si nul phénoménologue n'ignore que la réduction met entre parenthèses la transcendance,

1. *Le tournant théologique...*, *op. cit.*, p. 81, voir p. 44 et 89.

en toutes ses acceptions, Dieu bien sûr compris[1], nul n'ignore non plus que la réduction non seulement ne suspend pas la donation, mais la provoque et la fait croître en proportion directe de son propre accomplissement. Rien de plus absurde que de laisser supposer que la donation puisse s'opposer à la réduction – sinon de l'avoir, comme précédemment, assimilée de force à la *metaphysica specialis*. *c)* Reste précisément, de cet argument sans validité phénoménologique, l'énoncé majeur : toute donation relèverait de la *metaphysica specialis*. A trop démontrer, il ne démontre plus rien, puisqu'il s'ensuivrait que le premier théologien du tournant de la phénoménologie se nommerait Husserl (sans parler de Heidegger) et qu'il faudrait disqualifier rien de moins que le « principe de tous les principes » (et évidemment l'*Ereignis*), sans aller jusqu'à notre formulation : « Autant de réduction, autant de donation ». Pour aboutir à un résultat aussi étrange, il suffit de persister à concevoir la donation en phénoménologie sur le modèle de la *metaphysica specialis*, donc de la fondation des étants communs à partir d'étants par excellence, donc de la causalité efficiente. Et, de fait, par *metaphysica specialis*, on n'entend ici rien d'autre qu'une rationalité « ... suspendue à un quelconque principe fondamental de justification du réel »[2] ; cette formule (d'ailleurs historiquement non documentée) n'a

1. *Idées directrices... I*, § 58, Hua. III, p. 138 sq. ; tr. fr., p. 192 sq. – Encore faut-il noter qu'ici le « Dieu » mis entre parenthèses ne se définit que comme le fondement *(Grund)* de la facticité du monde, donc selon sa seule acception métaphysique d'étant transcendant hors du monde. Cette acception étroite laisserait donc intacte toute définition de Dieu qui ne s'appuierait pas sur une transcendance de ce type (métaphysique) ; or il se trouve précisément que la théologie révélée aborde Dieu aussi bien par l'immanence que par la transcendance : ainsi, selon saint Augustin, Dieu se découvre-t-il comme « interior intimo meo » (*Confessions*, III, 6, 11). Cette immanence plus radicale que la région-conscience tomberait-elle encore sous le coup de la réduction ? Il faudrait le démontrer, à tout le moins. (Voir *infra*, Livre IV, § 24, p. 336-337, et note 1).

2. Cette déclaration surgit en conclusion de l'ouvrage le plus théorique de D. Janicaud : « Notre généalogie de la rationalité n'est pas métaphysique au sens de la métaphysique spéciale, en ce sens qu'elle n'est plus suspendue à un quelconque principe fondamental de justification du réel. Il ne lui reste de la métaphysique générale que le désir d'intelligibilité » (*La Puissance du rationnel*, Paris, 1985, p. 340). Cette définition hasardeuse de la métaphysique spéciale qui pèse désormais sur la donation phénoménologique croit pouvoir opposer la métaphysique générale à la métaphy-

d'autre intention que de dévaluer la donation au rang d'un principe ou d'un fondement venu de l'arrière-monde pour « justifier » le « réel » (le donné) ; ainsi donner le donné équivaudrait encore et toujours à le causer comme un simple effet. Mais qui donc, en phénoménologie, a jamais soutenu une proposition trop brutale pour rester même métaphysique ? Du moins, dans notre travail phénoménologique, elle n'a, de toute manière, aucun sens intelligible. (i) D'abord, parce que le donné n'a d'autre justification que sa donation avec ou sans intuition, donc que son propre surgissement, qui ne fait qu'un avec lui-même. (ii) Ensuite, parce que la donation ne se définit jamais comme un principe ou un fondement, précisément parce qu'elle délivre le donné de toute exigence de cause, en lui laissant de se délivrer lui-même, de se donner. [Se] donner revient au seul donné, parce qu'il lui revient d'apparaître à partir de lui-même. (iii) Enfin, l'objection seule se hasarde à interpréter la donation comme une « autosuffisance » et une « autofondation », sous le prétexte que la donation pure *se* donne[1] ; elle seule lui assigne les attributs de la *causa sui*, comme si « *se* donner » ne pouvait signifier que « se produire soi-même, se suffire à soi-même » sur le mode d'une cause retournée sur elle-même. On manque ainsi complètement que « *se* donne[r] » équivaut ici à « se laisser apparaître sans réserve et en personne », à « s'abandonner au voir », bref à l'apparaître pur d'un phénomène. Cette critique, loin d'abolir la donation comme telle, rend donc manifeste son négatif dans la caricature dont elle la masque ; elle stigmatise moins la donation, qu'elle n'y oppose terme à terme ce qu'elle seule disqualifie : la *causa sui* et le principe de raison suffisante. Cet échec rend d'autant plus urgent d'ouvrir la question de

sique spéciale, comme si l'on pouvait séparer les deux faces de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique, ou même seulement les deux disciplines fondamentales du système de la métaphysique ; elle assume aussi, de manière peu critique, l'innocence métaphysique supposée du simple « désir d'intelligibilité ».

1. *Le tournant théologique..., op. cit.*, p. 51. – Bien entendu jamais *Réduction et donation* n'applique ces termes à la donation, tant il est évident qu'ils définissent exclusivement la *causa sui*. Voir notre mise au point dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981[1], 1991[2], § 18, et récemment dans « *La causa sui – Responsiones I* et *V* », in *Questions cartésiennes II*, Paris, 1996, c. V.

la donation prise en elle-même, selon son pli propre, sans référence indue à la causalité efficiente.

A ce point, l'objection bascule : d'obstacle, elle devient un indice. En effet, si, à la suite de traducteurs scrupuleux (I, § 6), un critique aussi averti produit lui-même le contresens qu'il veut dénoncer, il ne faut pas l'attribuer du tout à la polémique, mais à une réelle difficulté : peut-on utiliser en phénoménologie le terme de *donation* et en penser le concept sans retomber immédiatement sous le modèle métaphysique de la production, de l'efficience et de la causalité ? Bref comment penser la donation, de telle sorte qu'elle accomplisse l'apparaître pur du phénomène surgissant en personne à partir de rien d'autre que lui-même ? Cela ne deviendra possible qu'en introduisant une détermination de la donation telle qu'elle détermine tous les actes phénoménologiques primitifs, et d'abord la réduction. Ce modèle nouveau de la donation proviendra du don. Le premier motif en faveur de ce choix tient, évidemment, à la paronymie qui réunit don et donation. Et l'on peut s'étonner que peu des phénoménologues aient tenté de rétablir une continuité entre la *Gegebenheit* et le phénomène du don, fascinant et inévitable pour l'analyse de l'intersubjectivité. Pourquoi ne pas supposer en effet que le don – donc l'échange, la circulation du donné entre donateur et donataire, le retour et la réponse, la perte et le gain – ne puisse, une fois épuré son foisonnement empirique, fournir au moins l'esquisse d'un modèle non causal, non efficient et enfin non métaphysique à la donation ? Pourrait-on lire la phénoménalité de la donation au fil conducteur du don, pris comme phénomène privilégié ?

Le don ne s'annule-t-il pas de lui-même ?

C'est exactement à cette question que s'attache une étude séminale de J. Derrida sur le don, aussi précieuse par ce qu'elle nous refuse que par ce qu'elle nous accorde – car justement le don donne de multiples manières et même lorsqu'il ne donne rien. J. Derrida commence par déployer la chaîne paronymique du don, selon que « toutes les anthropologies, voire les métaphysiques » en font le « système ». Du point de

vue métaphysique – dont il s'agit d'emblée de se «*départi[r]* ici de façon vive et tranchante»[1] –, la donation s'articule en un donateur, un don donné et un donataire que lie, en principe, un rapport de réciprocité, puisque la gratuité de la part du donateur réclame en principe, quoique tacitement, une restitution de la part du donataire. Ce schéma remonte évidemment au célèbre *Essai sur le don* de Mauss, où le don, jusque dans l'excès du *potlatch* («prestations totales de type agonistique»), reste encore pris dans «le système des dons échangés»; ce système implique non seulement que le donateur donne, mais qu'il le doive; non seulement que le donataire reçoive, mais qu'il le doive: «... la prestation totale n'emporte pas seulement l'obligation de rendre les cadeaux reçus; mais elle en suppose deux autres aussi importantes: obligation d'en faire, d'une part, obligation d'en recevoir, de l'autre»[2]. Ce système reste en effet intégralement métaphysique: le donateur donne le don à titre de cause efficiente, mobilisant une cause formelle et une cause matérielle (pour définir, réifier le don) suivant une cause finale (le bien du donataire et/ou la gloire du donateur); ces quatre causes permettent à la donation de satisfaire au principe de raison suffisante; la réciprocité répète cette raison suffisante jusque dans une parfaite application du principe d'identité en ramenant le don à lui-même. C'est ainsi que Leibniz pouvait définir la charité par dépendance envers la justice; la justesse de la justice s'érige alors en vérité de la charité, qui manquerait comme telle de sagesse: «La justice est

1. J. Derrida, *Donner le temps*. 1: *La fausse monnaie,* Paris, 1991, p. 24. Le rapprochement entre Mauss et Derrida a été esquissé par D. Giovannangeli, «Die absolute Möglichkeit der Freiheit. Marcel Mauss' *Gabe* in der Rezeption bei Sartre und Derrida», *Fragmente* 30/40, décembre 1992, texte traduit «Mauss entre Sartre et Derrida», in *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida,* Paris, 1994.

2. M. Mauss, *Essai sur le don,* d'abord paru dans *L'Année sociologique,* 1923-1924, puis repris dans *Sociologie et anthropologie,* Paris, 1950[1], 1995[2], respectivement p. 153, 197 et 161. Voir M. Mauss: «Ce système suppose 1/l'obligation de donner; 2/l'obligation de recevoir; 3/l'obligation de rendre», in *L'obligation à rendre les présents, Œuvres* (éd. V. Karady), t. 3, «Cohésion sociale et divisions de la sociologie», Paris, 1969, p. 45.

une charité ou habitude d'aimer conforme à la sagesse. »[1] C'est aussi par rapport à ce modèle que peuvent se comprendre les formes en apparence extrêmes ou aberrantes de la donation, qui ne le remettent jamais en question. Penser la donation équivaudrait ainsi toujours à penser le système d'échange entre des termes, que règlent la causalité et les principes de la métaphysique : l'*Essai sur le don* n'en traite jamais, mais seulement de l'échange et de son système. Or, démontre fermement Derrida, non seulement ce modèle entre en contradiction avec lui-même dans chacun de ses termes, mais il évacue du don toute donation et son phénomène s'évanouit.

Premier argument : « Pour qu'il y ait don, il faut qu'il n'y ait pas réciprocité. »[2] Or, dans le système de Mauss, il va à ce point de soi que le don ne contredit pas l'échange, que le titre même de l'*Essai* les assimile : « Essai sur le *don.* Forme et raison de l'*échange* dans les société archaïques » ; de même que le titre de l'introduction : « Du *don,* et en particulier de l'obligation à *rendre* les présents »[3]. Il aurait pourtant dû sembler évident que le don – plus exactement la donation – disparaît dès que la réciprocité le transforme en un échange. Rendre (un salut, une invitation, un service, la monnaie) entre déjà dans une économie : au don succédera le contre-don, le paiement de la dette, le remboursement de l'emprunt. Sitôt que l'économie s'empare de la donation, elle en fait l'économie ; dès qu'elle investit la donation, elle lui substitue le calcul, l'intérêt, l'utilité, voire l'équité, etc. Nulle considération morale ne doit interférer ici, où il s'agit de dégager la stricte différence entre deux types de phénomènes : si donation il y a, elle implique la suspension de l'échange ;

1. Leibniz, *Textes et opuscules inédits,* éd. G. Grua, Paris, 1948, p. 605. Voir : « Justitia est charitas sapientis seu charitas quae prudentiae congruit », *ibid.,* p. 516 (voir 579, 583, 604 et 622).

2. J. Derrida, *Donner le temps, op. cit.,* p. 24.

3. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie, op. cit.,* p. 143 et 145 (nous soulignons). – Les dons prétendus sont toujours obligés, malgré l'apparence de libre gratuité : « On recherche en tout ceci à montrer de la libéralité, de la liberté et de l'autonomie, en même temps que de la grandeur. Et pourtant, au fond ce sont des mécanismes d'obligation, et même d'obligation par les choses, qui jouent » (p. 177).

elle doit donc aussi rompre avec les principes de raison suffisante et d'identité, non moins qu'avec la causalité quadriforme que suit, en son régime métaphysique, l'économie.

Le second argument en découle directement : « Pour qu'il y ait don, *il faut* que le donataire ne rende pas, n'amortisse pas, ne rembourse pas, ne s'acquitte pas, n'entre pas dans le contrat, n'ait jamais contracté cette dette. »[1] Ce refus de « rendre » ne doit pas s'entendre comme une simple ingratitude subjective – l'ingratitude n'intervient précisément qu'au sein d'une économie d'échange et de réciprocité déjà constituée –, mais comme l'inconscience du donataire, qui ne voit, ni ne sait qu'un don lui advient. Le donataire ne bénéficie d'un don – entendu comme pure gratuité – que s'il ne l'interprète pas immédiatement comme un don devant être rendu, une dette à rembourser dès que possible, ou une faillite infamante à annuler. D'ailleurs un don authentique peut en effet excéder toute connaissance qu'en prendrait le donataire, donc le dispenser de reconnaissance pour un don qu'il ne connaît pas ; dans bien des cas, sans doute les plus déterminants, le don reste inconnu, comme la vie donnée (et peut-être aussi la mort), l'amour (parfois la haine) ; le donataire ne sait pas et n'a pas à connaître quel don lui advient, précisément parce qu'un don peut et doit surpasser toute claire conscience. L'inconnaissance du don, c'est-à-dire la non-considération du donataire dans la description de la donation, remplit d'ailleurs au moins deux fonctions irremplaçables : permettre au donataire d'en supporter l'excès – car un don même méconnu reste bien donné –, permettre au don de ne pas dépendre du donataire – car un don méprisé reste un don parfaite-

1. J. Derrida, qui poursuit : « ... cette simple *reconnaissance* du don *comme* don, comme tel, avant même de devenir *reconnaissance comme gratitude,* annule le don comme tel » (*Donner le temps, op. cit.,* p. 26). Et aussi : « Il n'y a plus de don dès que l'autre *reçoit* – même s'il refuse le don qu'il a perçu ou reconnu comme don » (*ibid.,* p. 27). Ce dernier point peut se discuter : il se pourrait en effet que le don survive au refus de le recevoir (une manière de l'ignorer), comme Derrida semble d'ailleurs le suggérer dans la logique de ses troisième et quatrième arguments. Quoi qu'il en soit, cette exigence suffit à disqualifier comme don ce que Mauss nomme ainsi, où, dit-il, « ... tout contrat débute par un échange de cadeaux que l'on est obligé de rendre sous une forme ou une autre, et, dans certains cas plus ou moins définis, avec un certain surplus » (« L'obligation de rendre les présents », *op. cit.,* p. 44).

ment donné. La donation demande donc la mise entre parenthèses du donataire.

Le troisième argument peut désormais intervenir : l'« ... oubli [du don] doit être radical non seulement du côté du donataire, mais d'abord, si on peut dire d'abord, du côté du donateur » – bref, la disparition du donataire implique celle du donateur. En effet la simple conscience de donner éveille la conscience de soi comme donnant, donc « ... l'image gratifiante de la bonté ou de la générosité, de l'être-donnant qui, se sachant tel, se reconnaît spéculairement, dans une sorte d'auto-reconnaissance, d'approbation de soi-même et de gratitude narcissique »[1]. Mauss soulignait d'ailleurs clairement ce trait, sans en tirer la conséquence pourtant inéluctable : « Donner, c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, *magister* ; accepter sans rendre ou sans rendre plus, c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas *(minister)*. »[2] Mais la meilleure illustration de ce retour narcissique à soi du donateur nous vient de Descartes, dont les *Passions de l'âme* ont démontré – dans une acception qui se voulait absolument positive – que la générosité, en tant qu'estime de soi à la mesure du bon usage de son libre arbitre, non seulement provoque la passion première du « contentement de soi », mais répète dans l'ordre éthique la certitude de soi d'abord atteinte par l'*ego cogito* dans l'ordre métaphysique[3]. Se

1. J. Derrida, *Donner le temps, op. cit.*, p. 38. Voir la « signification intentionnelle » du don, qui suffit à le réfuter, p. 157-158. – On peut pourtant discuter que la conscience de donner induise *toujours* le narcissisme du donateur : ce tour ne se vérifie que si la conscience de donner reste d'abord la conscience que c'est moi qui donne, conscience de soi donnant, plus que conscience de donner ; mais ce transfert du centre de gravité de la donation à soi prétend-il jamais accéder à une authentique conscience de don ? L'argument de Derrida présuppose ainsi ce qu'il s'agit de démontrer : que la conscience de don annule *comme telle* le don.

2. M. Mauss, *Essai..., op. cit.*, p. 269 sq.

3. Descartes parle en effet d'une « ... satisfaction intérieure... » (*Passions de l'âme*, § 43, AT XI, p. 377) : « ... la béatitude consiste (...) en un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure » (*A Élisabeth*, 18 août 1645, AT IV, p. 264). Il la fait résulter de la volonté, ou plutôt de la conscience de soi comme volonté bonne : « ... il [le Souverain Bien] ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire et au

considérer comme donateur, *a fortiori* comme donateur méconnu par le donataire, suffit à produire en retour une conscience de soi, donc à rétablir un échange économique dans l'immanence à soi : en échange de mon don méconnu, je reçois – de moi ? – la conscience certaine de ma générosité ; en le perdant, je me donne mon don à moi-même, ou plutôt je me retrouve moi-même en échange de mon don perdu. La perte devient le gain par excellence – la meilleure affaire possible, puisque j'y gagne en fait infiniment plus que je n'y ai perdu : moi-même, contre un don qui valait moins que moi. La donation ne redeviendrait ainsi pensable qu'une fois libérée de l'hypothèse métaphysique par excellence : la prééminence en elle de l'*ego,* transcendantal et constituant, fondement certain et solide – l'*inconcussum quid* de Descartes qui nous régit de part en part. Aussi longtemps que demeure l'*ego,* la donation reste inaccessible ; elle n'apparaît qu'une fois mis entre parenthèses l'*ego* donateur.

Un quatrième argument met enfin hors-jeu le don donné lui-même. Ce paradoxe, quoique extrême, peut se soutenir, si l'on reconsidère le motif de la précédente mise hors-jeu du donateur et du donataire : « ... le sujet et l'objet sont des arrêtés du don. »[1] L'interprétation économique de la donation comme système d'échange non seulement fige donateur et donataire en agents d'un commerce, mais soumet aussi le don échangé au regard qu'ils y posent ; or ce regard échangeur n'y fixe qu'un objet d'échange ; c'est donc la visibilité permanente du don, réifiant la donation en une objectité subsistante, qui scelle le système d'échange et en exclut la donation en tant que telle. La conséquence s'impose sans détours : *« A la limite, le don comme don* devrait *ne pas apparaître : ni au donataire, ni au donateur. »*[2] C'est son entrée même dans la visibilité qui objectivise le don, l'adapte à l'échange écono-

contentement qu'elle produit [...] la satisfaction intérieure que sentent en eux-mêmes ceux qui savent qu'ils ne manquent jamais à faire leur mieux» (*A Christine,* 20 novembre 1647, AT V, p. 85) ; « ... la volonté en général, c'est-à-dire le contentement de l'esprit... » (*A Élisabeth,* 18 août 1645, AT IV, p. 267). Sur cette double réflexivité, voir notre étude dans *Questions cartésiennes,* c. V, § 5.

1. J. Derrida, *Donner le temps, op. cit.*, p. 39.
2. J. Derrida, *Donner le temps, op. cit.*, p. 26.

mique et, à la fin, le soustrait à la donation; donc la donation ne resterait intacte – ne pourrait apparaître comme donation – qu'au prix de la disparition ou de l'inapparence du don donné. Une telle non-apparition du don n'implique pourtant en aucun cas de renoncer à sa phénoménalité. D'abord, parce que ce serait au contraire si le don apparaissait en objet – et la plupart du temps il confisque l'apparaître – qu'il faudrait renoncer à toute phénoménalité de la donation. Ensuite, parce que le motif d'une telle inapparence reste phénoménologique : si le don devient un phénomène de l'échange économique, il se fige dans la présence en son acception la plus métaphysique : « S'il [le donataire] le reconnaît *comme* don, si ce don lui *apparaît comme tel*, si le présent lui est présent *comme présent,* cette simple reconnaissance suffit pour annuler le don. »[1] Ce qui interdit au don de rester dans la donation et le ravale au rang d'objet à échanger ne consiste – et ce mot convient – qu'en la présence, prise comme la subsistance permanente de l'étantité. Si la présence défait le présent (le don selon la donation), alors il faudrait, pour accéder au présent, le soustraire à la présence. Ce paradoxe parfait scande définitivement le quatrième argument : « ... si le présent lui est présent *comme présent,* cette simple reconnaissance suffit pour annuler le don. »[2] Ce résultat, au sens strict, déroute : il fait quitter la route directe vers la donation, celle qui y prétend accéder au fil conducteur du don. Car une double aporie la ferme : ou bien le don se présente dans la présence et il disparaît de la donation pour s'inscrire dans le système économique de l'échange ; ou bien le don ne se présente pas, mais alors il n'apparaît plus du tout, refermant ainsi toute phénoménalité de la donation. S'il apparaît au présent, le don offusque la donation par l'économie ; s'il n'apparaît pas, il ferme à la donation toute phénoménalité.

1. J. Derrida, *Donner le temps, op. cit.,* p. 26.

2. J. Derrida, *Donner le temps, op. cit.,* p. 26. Ou encore : « Il ne peut être don comme don qu'en n'étant pas présent comme don. » Et : « S'il se présente, il ne se présente plus » (*ibid.,* respectivement p. 27 et 28).

Le don ferme la donation

Les deux objections qui nous arrêtent se rejoignent pour désigner un seul obstacle. Le pli du donné avec la donation ne peut se lire à partir du don, parce que celui-ci ne porte visiblement pas la marque de la donation, la laisse entièrement s'échapper et disparaître comme l'eau sur le sable. Son interprétation ne demande (et ne produit) rien d'autre que deux concepts métaphysiques parfaitement classiques : ou bien le don se résume à l'effet d'une cause efficiente (D. Janicaud), ou bien il doit purement et simplement disparaître pour éviter de se figer dans l'objectité présente (J. Derrida). Ce dilemme se resserre même plus strictement : ou bien le don s'effectue et il s'abolit aussitôt en objet neutre à toute donation, ou bien il refuse cette présence neutre, mais il doit disparaître. Dans les deux cas, le don n'éclaire rien du pli de la donation, pire il sert d'argument contre la possibilité d'y accéder. L'aporie du don engloutit la donation.

§ 8. La réduction du don à la donation

Le présent sans la présence

Tel n'est pourtant pas le résultat obligé de l'argumentation. Une autre lecture du dilemme reste ouverte. L'incompatibilité entre le don pensé selon la donation et la présence pensée selon la subsistance signifie-t-elle que le don ne peut absolument ni se penser ni apparaître, ou bien plutôt qu'il ne le peut qu'en s'exceptant de l'horizon de la présence, donc de l'apparaître ? Certes, si apparaître implique toujours de se fixer dans sa subsistance, le don, sitôt apparu dans sa présence, disparaît comme donné, puisque le donné selon la donation ne s'installe précisément pas dans la permanence – don donné comme perdu et jamais rendu pour le donateur, donné comme jamais possédé et seulement concédé au donataire. Mais en disparaissant ainsi comme présent

permanent, le don ne se perd pas comme donné : il ne perd que la manière d'être – subsistance, échange, économie – qui contredit sa possibilité de se donner comme tel. En perdant la présence, le don ne *se* perd pas, mais perd ce qui ne lui convient et ne revient pas – revenir *à soi*. Ou plutôt, il se *perd* bel et bien, mais au sens où il se déprend ainsi de soi, s'abandonne hors de soi – hors du *soi* – pour s'accomplir comme perte de soi, mais non pas en pure perte. Ou plutôt encore, en pure perte certes, mais comme une perte pure qui, pour se donner, doit en effet disparaître, qui donc apparaît au prix de la pure disparition en elle de toute subsistance. Ce renversement peut se dire autrement : si le don n'est pas présent, donc n'apparaît jamais dans la présence, on peut sans doute en conclure qu'il n'est pas ; mais on peut aussi en inférer qu'il n'a ni à être, ni à subsister selon la présence pour se donner. Mieux, le don se donne dans la mesure stricte où il renonce à être, où il s'excepte de la présence, où il se défait de soi en défaisant en lui la subsistance. Le paradoxe initial – le présent (le don) ne peut être présent dans la présence – se retourne dès lors en un autre – le présent (le don) se donne sans la présence. L'aporie devient percée. Or, si un paradoxe en cache un second, il le doit à l'ambiguïté d'un autre nom du don : le présent ; car faire un présent n'équivaut par définition pas toujours, ni même presque jamais, à produire une présence. La παρουσία régit certes la *présence*, mais ne contrôle pas toujours le *présent*. Le présent ne doit pas tout à la présence, ou du moins pourrait fort bien ne rien lui devoir. La question de la donation ne se clôt pas quand la présence contredit le don, mais s'ouvre au contraire sur la possibilité du présent sans présence – hors d'être.

La fécondité de l'analyse menée par J. Derrida se mesure ainsi non seulement à son résultat propre, mais encore à la contre-interprétation qu'elle supporte. En toute rigueur, elle aboutit à une formule qui nous servira de paradigme : « Allons à la limite : la vérité du don [...] suffit à annuler le don. La vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don. »[1] Comment comprendre ce nœud de

1. J. Derrida, *Donner le temps*, *op. cit.*, p. 42.

négations[1] ? Le point tient à une contradiction : la vérité équivaut au don, mais le contredit aussi bien. Qu'elle contredise le don ne surprend plus, un fois admis que sa mise au jour dans la présence subsistante abolit le don. Plus étonnante paraît la possibilité que la vérité convienne au don. La solution la plus élégante demanderait que l'on en distinguât ici deux acceptions, l'une équivalente, l'autre contraire à la vérité ; or J. Derrida suggère bel et bien que le don se dédouble (ou le puisse) : « Il y aurait *d'une part,* le don qui donne quelque chose de déterminé (un donné, un présent sous quelque forme que ce soit...) ; et, *d'autre part,* le don qui donne non pas un donné, mais la *condition* d'un donné présent en général, qui donne donc l'élément du donné en général. » La première acception correspond exactement au don qu'annule sa présence dans le système d'échange de l'économie. Reste la deuxième : elle introduit rien de moins qu'un don élevé à la puissance, en deçà (ou au-delà) du don donné, qui ne donne rien (nulle chose), sinon irréellement « la condition de tout donné en général. »[2] Il s'exercerait par excellence dans les cas de « donner le temps », « donner la vie », « donner la mort », etc. Cependant, cette avancée décisive vers de nouveaux phénomènes de donation ne saurait pourtant, en l'état, suffire à notre recherche. D'abord parce qu'elle attribue au nouveau don de donner une « condition », c'est-à-dire une fonction métaphysique typique, celle du fondement[3]. Ensuite, parce que la modification

1. Formellement, on pourrait distinguer deux sens à cette formule : *a)* si *ou* a valeur conjonctive, on obtient « non-don » = « non-vérité », donc, par annulation des négations, « don = vérité » ; *b)* si *ou* a valeur disjonctive, on aura « non-vérité » ou bien « non-don », donc « ou bien don, ou bien vérité ». Ainsi la formule peut s'entendre soit comme l'équivalence entre le don et la vérité, soit comme leur exclusion réciproque. S'il fallait choisir, J. Derrida tiendrait probablement pour la seconde interprétation ; et nous en ferons autant, bien que la première reste pensable. Mais l'étrange est ailleurs – que le don garde, dans les deux cas, une relation privilégiée à la vérité.

2. J. Derrida, *Donner le temps, op. cit.,* p. 76.

3. Plus, il s'agirait ici du fondement d'un « présent en général » : on peut soupçonner qu'il resterait lui-même pris en cette présence. – Ici encore les deux objections faites au don tant selon la donation (causalité fondatrice, présence permanente) se confondent (comme *supra,* § 7, p. 115).

de l'acception du don (du « donné » à la « condition du donné ») ne suffit pas à remonter du don donné à la donation comme telle (à son pli), ni à libérer la donation du modèle économique de l'échange. Enfin, parce que redoubler un concept indique rarement qu'on l'approfondit, plus souvent qu'on juxtapose simplement les termes d'une contradiction.

L'économie fait l'économie de la donation

Au moins, ces deux acceptions laissent-elles pressentir une frontière, dont le franchissement ouvrirait à une détermination du don radicalement autre. Car, si le don comme pur présent disparaît sitôt qu'il entre dans la présence et si la présence définit la manière d'être de la subsistance en soi (métaphysique), alors il faut conclure que le don, s'il peut jamais se penser comme tel, doit advenir (et d'abord à lui-même) hors de la présence et hors de la subsistance en soi. Si la vérité, au sens d'une vue claire dans la présence, suffit à annuler le don, alors le don n'adviendra qu'en se dispensant de *cette* vérité. Si la subsistance du don suffit à l'annuler dans l'échange, alors le don ne se produira qu'en se délivrant de *cette* subsistance. Si le présent comme présence suffit à annuler le don, alors le don ne s'accomplira qu'en se libérant de *cette* présence. Mais, objectera-t-on, ce devoir, le don peut-il seulement l'assurer, ou ne s'agit-il pas d'une injonction vide ? Que peut-on encore entreprendre, si les « ... conditions de possibilité du don [...] désignent simultanément les conditions de l'impossibilité du don »[1] ? Il suffit, pour répondre, de remarquer que cette objection contient déjà sa réfutation : elle établit certes les conditions auxquelles ce qu'on nomme un « don » devient impossible, mais aucunement que ce qui devient ainsi impossible mérite encore le nom de don ; en identifiant la possibilité du don à son impossibilité, cette contradiction n'énonce l'essence de rien, donc pas d'un don quelconque. Nous répondrons donc que les conditions

1. J. Derrida, *Donner le temps, op. cit.*, p. 24.

d'impossibilité (ou de possibilité) prouvent seulement que ce qui fut étudié *ne* méritait *pas* le titre de don et que, si don il doit jamais y avoir, il aura nécessairement d'autres conditions de possibilité que celles de son impossibilité. Ce qui signifie positivement : le don ne saurait jamais plus s'envisager dans le système de l'échange, dont la réciprocité lie donateur et donataire et s'y immobilise dans la présence : dans cette prétendue économie du don, c'est à la lettre la donation dont on fait l'économie, en transformant totalement son don en un étant subsistant, présent en permanence, doté de valeur (d'usage ou/et d'échange) et de finalité (utilité, prestige, etc.), produit ou détruit par efficience et calcul, enserré dans l'étau de ses causes, bref en un étant commun. Un tel étant commun ne peut jamais apparaître comme un don, non point parce que le concept du don se contredirait, mais parce que cet étant ne relève justement en rien de la phénoménalité du don. Tout essai sur le don, qui croit pouvoir disposer d'un concept de don déjà acquis et allant de soi, pour décrire ensuite les propriétés du don, n'atteint jamais sous ce titre qu'un étant commun – subsistant, en rien donné[1]. Que manque-t-il ? De renoncer à l'horizon économique de l'échange, pour interpréter le don à partir de l'horizon de la donation elle-même. Reste à décrire la donation non plus d'après ce qu'elle récuse, mais en tant que telle – si un tel *en tant que tel* lui convient encore.

1. La conclusion de l'*Essai* (p. 271, 278, etc.) montre clairement que Mauss entendait bien tirer un modèle contemporain d'économie de son enquête ethno-sociologique. D'ailleurs, souligne C. Lévi-Strauss, l'échange (donc l'économie) y intervient comme une interprétation, pas comme une constatation empirique : « Mais cet échange, il [Mauss] ne parvient pas à le voir dans les faits. L'observation empirique ne lui fournit pas l'échange, mais seulement [...] "trois obligations : donner, recevoir, rendre" [voir *Essai...*, p. 161]. Toute la théorie réclame ainsi l'existence d'une structure, dont l'expérience n'offre que les fragments, les membres épars, ou plutôt les éléments. Si l'échange est nécessaire et s'il n'est pas donné, il faut donc le construire » (« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie, op. cit.*, p. XXXVII sq.). Soulignons cette très exacte formule : l'échange n'est pas donné (c'est un choix d'interprétation, sans plus) ; et renversons-la : le donné ne s'échange pas (ne s'interprète pas selon l'échange, l'économie). L'ouvrage récent de M. Godelier, *L'énigme du don* (Paris, 1996), confirme, lui aussi, cette perspective économique.

Avant de poursuivre, remarquons un point : les deux modèles qu'il s'agit de dépasser, l'interprétation causale de la donation et l'interprétation économique du don, se recouvrent de fait en un seul – le modèle standard. Dans son cadre, les partenaires de la donation – le donateur et le donataire, au singulier ou au pluriel – qui commercent dans l'échange se découvrent déjà interprétés comme des causes, selon les acceptions métaphysiques du concept. Le donateur produit, comme cause efficiente, le don, lui-même effectué et effectif ; le donataire reçoit le don comme sa cause finale ; le don enfin, comme produit donné, demande une cause formelle et une cause matérielle pour consister en lui-même. Puisque l'efficience domine entre les causes, elle dominera aussi toute la causalité de l'échange : la gratuité, par exemple, ne paraîtra qu'une défaillance de l'efficience et une exception à la juste réciprocité – peu importe qu'on loue son désintéressement, ou qu'on y blâme un manque à gagner. Bref, la donation se cantonne à l'efficience de l'étant commun. Mais du même coup l'économie de l'efficience confirme aussi le don dans son statut d'objet : pour pouvoir s'échanger et s'apprécier, le don doit circuler tout en restant égal ; il doit donc acquérir la consistance de l'objectité, donc aussi sa visibilité, sa permanence et sa disponibilité, bref la présence qui le rendent accessible à tous les partenaires potentiels de l'échange économique. Ne passe de mains en mains que ce qui ne passe pas – monnaie, pierre et terre impérissables. Dès lors, devenu également accessible à tous ceux qui y mettront le prix, le don devient aussi indifférent aux termes de sa donation : dépouillé de son propre secret par son objectité, il méprise l'éventuel secret des partenaires qui le mettent en jeu. Possédé, le don possède les acteurs de l'économie – ainsi l'économie ramène le présent du don à la présence métaphysique, tandis que la causalité confère à l'échange le fondement de l'égalité métaphysique entre l'effet et la cause.

Le modèle standard du don élimine en fait le don – du moins le don à fonds perdu, tel qu'il impliquerait une rupture du circuit et une suspension du retour du don, du don en retour ; si la vérité du don se tient dans le rendu, elle le ravale au rang d'un prêté. Rendu au com-

merce, le don s'est déjà dépouillé de sa pauvreté, il a échangé sa gratuité contre un prix. Bref, disparu comme tel, il n'offre plus aucune voie vers la donation. Penser le don vers et à partir de la donation imposera de ne plus lui assigner pour vérité l'échange et le retour, bref de considérer sérieusement sa définition ancienne : « ... donum proprie est datio irredibilis [...], id est quod non datur intentione retributionis. »[1] Le don n'équivaut pas à la dation, la dotation, la remise en général – parce qu'il y ajoute une perte, une soustraction : il [se] donne sans retour d'investissement, sans attribution en revers. Le don apparaît quand il commence à se perdre et il se perd tant qu'il continue à s'y retrouver. La gratuité ne suffit pas à le définir : d'abord parce qu'elle maintient encore le parallèle avec la vénalité (transfert de propriété payé ou non), donc aussi parce qu'elle se déploie dans l'échange (gratuité pour certains, pas pour d'autres) ; elle n'offre encore ici que l'indice d'une détermination autrement radicale – se donner sans intérêt, donc sans motif, à partir de soi et par soi. Le don surgit de soi, sans s'inscrire dans le circuit économique, où l'échange d'avance l'orienterait, le provoquerait et le reprendrait. Il faut donc décrire l'apparaître singulier du don, tel qu'il se montre de soi, en tant qu'il [se] donne.

La triple ἐποχή

Où le trouver s'il ne s'y retrouve jamais ? Comment y accéder ? – Si donc l'économie ne fait que l'économie du don, si la cause met seulement en cause la donation, le don n'apparaîtra en lui-même qu'en se défaisant de l'économie, et la donation, en se libérant de la causalité. Il faut donc cesser toute interprétation de la donation au fil directeur du don pris dans l'échange, puisque le don lui-même obéit, dans l'attitude naturelle, à des déterminations qui contredisent la donation. Il conviendrait inversement de penser le don en vue de

1. « Le don est proprement une donation sans retour [...], ce qui est donné sans intention de rétribution. » Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae Ia*, q. 38, a. 2, c.

la donation, mais pour affranchir celle-ci de sa détermination causale. Mais comment réduire le don à la donation et la donation à elle-même sans tomber soit dans la tautologie (le don n'équivaut-il pas à la donation ?), soit dans la contradiction (la donation n'implique-t-elle pas obligatoirement quelque transcendance d'un terme à l'autre) ? Mais cette question même ouvre la solution : s'il doit y avoir réduction, ce ne saurait être, même dans le cas du don et de la donation, qu'à la manière dont s'accomplit toujours la réduction en phénoménologie : par la mise entre parenthèses des transcendances, quelles qu'elles soient. Réduire le don à la donation et la donation à elle-même signifie alors : penser le don comme don, abstraction faite de toute transcendance, quelle qu'elle soit. Réduire le don à la donation et la donation à elle-même signifie donc : penser le don abstraction faite de la triple transcendance qui l'affectait jusqu'ici – par les mises entre parenthèses successives de la transcendance du donataire, de la transcendance du donateur et enfin de la transcendance de l'objet échangé. Si l'ἐποχή parvient à traiter le don, elle s'exercera en le libérant des termes de l'échange et du statut d'objet, tous transcendants. Ainsi le reconduira-t-elle à la pure et simple donation, si du moins une telle donation peut se produire.

Dans une telle opération, la réduction du don à la donation et de la donation à elle-même ne s'accomplirait pas *malgré* la triple objection élevée par J. Derrida, mais bel et bien *grâce* à elle : ici en effet les prétendues « conditions d'impossibilité du don » (pas de donataire, de donateur, ni d'objet donné) deviendraient très exactement les conditions de possibilité de sa réduction à et de la pure donation, par une triple ἐποχή des conditions transcendantes de l'échange économique. L'objection elle-même ouvrirait sur la réponse : le don se réduit à la donation et la donation à elle-même une fois mis entre parenthèses le donataire, le donateur et l'objectivité du don, pour dégager ainsi le don de l'économie et le manifester selon la donation pure de toute cause. Réduire le don à lui-même, c'est-à-dire à la donation et la donation à elle-même, implique de ne plus le penser dans un échange, où il transiterait indifféremment comme un objet présent entre le donateur et le donataire, mais comme un pur donné.

Une telle réduction peut-elle s'accomplir en effet ? Peut-on penser le don comme don, sans obligatoirement l'inscrire dans les termes de l'échange ? Une fois libérée de ses conditions transcendantes, la donation reste-t-elle encore identifiable et ne s'évanouit-elle pas dans un nuage imprécis, dernier souffle d'un concept évanoui, d'un paradoxe excessif, d'une expérience trop pure ? Mais faut-il redire que le paradoxe et l'abstraction caractérisent au moins autant la figure normale de l'évidence en philosophie que ne le peut la facilité du sens commun.

Pour répondre, nous tenterons d'esquisser cette triple ἐποχή. Lorsqu'un don se donne, donc qu'une donation s'accomplit, quoi donc m'est donné de fait ? Autrement dit, pour pouvoir parler de don, quels vécus de conscience se trouvent requis ? Il faut bien entendu distinguer ici entre les vécus de don affectant une conscience tenant le rôle du donateur et ceux affectant une conscience tenant le rôle du donataire. Il faut aussi admettre que la mise entre parenthèses des deux extrêmes pose une difficulté bien distincte de celle que soulève la mise entre parenthèses du don donné. L'objet donné, s'il se trouvait réduit, serait certes réduit – mais pour quelle conscience ? Évidemment, soit pour celle du donateur, soit pour celle du donataire, car eux seuls peuvent accomplir une réduction et recevoir un donné phénoménologique, puisqu'eux seuls assument la fonction d'une « conscience ». Par suite, même si l'un et l'autre pouvaient de fait tomber simultanément sous le coup de la réduction, cette réduction exigera – pour s'accomplir elle-même – qu'au moins l'un des deux s'excepte de la réduction à titre de sa quasi-« conscience ». Bref, même si de fait le donateur et le donataire pouvaient se réduire simultanément, la réduction demanderait de droit que l'un des deux (alternativement et sans privilège définitif) demeure en situation de Je transcendantal. Par conséquent, l'objet donné pourra éventuellement se trouver réduit par rapport aux deux « consciences » (donataire, donateur), mais aucune d'entre elles ne pourra se réduire sans que l'autre ne lui assure la fonction de Je transcendantal. Il en résultera entre le don, d'une part, le donateur et le donataire, de l'autre, un inévitable désé-

quilibre – mais peut-être aussi un mouvement[1]. Le statut de ce qui assume ici alternativement la fonction de « conscience » trouvera plus tard son traitement explicite.

§ 9. La mise entre parenthèses du donataire

L'anonyme

Il s'agit de mettre entre parenthèses le donataire. Le peut-on sans suspendre aussi tout le procès du don ? Assurément. Non seulement la mise entre parenthèses du donataire n'invalide pas la donation du don, mais elle la caractérise intrinsèquement : sans cette suspension du donataire la possibilité même de *donner* le don deviendrait problématique.

Le don ne tolère pas, il requiert la mise entre parenthèses du donataire ; il disparaîtrait purement et simplement si le donataire demeurait toujours visible, accessible, présent. En effet, si le donataire précédait le don – en attente de le recevoir, ou même en le réclamant – et s'il subsistait après lui – se l'appropriant et en jouissant, le don subirait une double disqualification. (i) Le donataire pourrait s'en prétendre non seulement l'un des acteurs, mais aussi l'une des causes : cause efficiente, pour l'avoir éventuellement provoqué en suppliant, voire en menaçant, cause finale aussi, pour l'avoir justement mérité par sa misère ou par ses œuvres. Le don aurait dans tous les cas d'excellents motifs – quoi d'étonnant, puisqu'il aurait eu, dans son bénéficiaire, une cause démultipliée ? Il se résumerait à un simple effet, repris à nouveau dans un dispositif métaphysique commun. (ii) Il y a plus, si

1. On ne s'étonnera pas que nous nous en tenions à *un seul* donateur, *un* objet donné, *un* donataire, sans envisager la possibilité de démultiplier l'un ou l'autre ; nous n'ambitionnons pas, en effet, d'aborder la question dite de l'intersubjectivité – qui eût certes demandé que le tiers y soit inclus –, mais seulement celle de la donation. Nous nous en tenons donc à la figure élémentaire de celle-ci : elle suffit, on le verra, à soulever de grandes difficultés.

le donataire demeure après l'accomplissement du don, toujours là devant son bienfaiteur, comment éviter que, quelque gratuit qu'en principe ce don ait été, il ne devienne presque impossible de ne pas le rendre ? Même la simple reconnaissance peut fonctionner comme un prix à payer en retour, parfois plus lourde à acquitter que son poids d'argent. Dès lors le don régresserait immédiatement au rang, d'ailleurs honorable, d'un échange, où la réciprocité (réelle ou souhaitée) rétablit un pur commerce. Le bénéficiaire du don, s'il reste visible et accessible, peut donc en disqualifier tout caractère de donation : sa simple présence rend possible de lui assigner une cause et de l'inscrire dans l'économie. Sans doute ne s'agit-il que d'une possibilité, mais elle suffit – même sans revendication effective du retour et de la reconnaissance – à donner un prix, une intention, une valeur d'échange au don prétendu. Dans le regard du donataire, humilié ou ému, le donateur voit disparaître son don en un simple placement à intérêt, une avance sur arriéré ; il gagne une reconnaissance – mais de dette. Le donateur se paie de la reconnaissance de dette du donataire. Le don n'a jamais eu lieu.

En revanche, il a lieu lorsqu'une manière de loi du non-retour libère le don initialement donné de toute retombée, renvoi, rétribution, répartie, etc. Le don, pour qu'il se donne, doit se perdre et reste perdu sans retour. Ainsi seulement il rompt avec l'échange, où l'on ne donne rien que pour qu'il soit rendu (avec une marge). Il ne s'agit pas seulement de gratuité : la gratuité n'exclut pas l'échange, ni la réciprocité ; elle peut simplement l'accomplir sans médiation financière ; aussi peut-on à juste titre envisager des économies de gratuité. Au-delà de la gratuité, il s'agit de la perte pure et simple de donner à fonds perdu ; ce qu'on ne confondra pas non plus avec la dépense à tort et à travers, qui peut se borner à strictement servir l'intérêt du dépensier. D'où le paradoxe : le don doit donc être perdu pour moi, mais pas pour tout le monde ; il faut qu'un autrui[1] l'encaisse et m'en prive définitivement ; il faut aussi que cet autrui ne me le rende pas, non seule-

1. Par hypothèse, nous utiliserons *autrui* lorsqu'il s'agit de l'intersubjectivité et non pas *autre*, réservé à l'altérité ontique en général.

ment ne veuille pas (psychologiquement), mais ne puisse (par principe) pas réinscrire ainsi le don, moi et lui dans l'échange économique. Paradoxe donc : le don exige un donataire qui le reçoive bien, mais sans pouvoir le rendre. Cette situation appartient à l'essence de la donation : il faut toujours donner au moins *comme si* le donataire ne devait jamais rendre, n'intervenait simplement pas, sinon à l'instant de la donation qui le met en jeu, sinon pour engloutir le don et ainsi le valider (consacrer) comme don donné. Bref, le don ne devient possible de donner qu'à la condition formelle de mettre entre parenthèses le donataire. – Mais ce dispositif phénoménologique, déjà en lui-même complexe, ne s'avère-t-il pas vite d'autant moins praticable qu'il s'agit, précisément, d'une pratique ? Peut-on sérieusement envisager un don donné à un tel qui ne puisse, par principe, jamais le rendre ? Cet exercice ne demanderait-il pas une inconscience ou un dévouement tels qu'ils disqualifieraient en fait la pratique du don ?

Il en va tout autrement et la mise entre parenthèses du donataire permet au contraire non seulement de voir le don, mais de voir que nous le pratiquons ainsi. – La première figure du don à donataire réduit tient à la forme la plus élémentaire, parce que la plus spectaculaire de l'altruisme : la campagne de levée de fond pour une cause de solidarité humaine, de celle que les *media* proposent régulièrement à l'émotion généreuse du public, consentant ou non, bref la *solidarité*. Il s'y trouve bien un donataire, qui reçoit : l'organisation caritative ou, selon l'usage laïcisé, « humanitaire » ; ce donataire réel encaisse sans retour, mais je ne saurai le plus souvent ni le montant exact de la somme finalement rassemblée, ni son emploi, ni son résultat : il se trouve, pour moi, mis entre parenthèses. Certes un donataire imaginaire vient s'y ajouter : un visage, bouleversé et bouleversant, mais choisi avec soin pour rester séduisant, celui d'un malade, d'un affamé, d'un lépreux, etc. ; ce donataire ne rendra pourtant rien, d'abord parce qu'il n'existe peut-être pas (la photographie choisie n'appartient pas à la population réelle concernée), ou plus (il mourra d'ici la fin de la collecte) ; ensuite parce que notre éloignement géographique et culturel, mon oubli rapide et sa complète ignorance de moi et des autres donateurs l'en empêchent ; il se

trouve donc, pour moi, mis entre parenthèses. En fait, même le donataire réel – l'association, l'ONG – reste dans l'obscurité, comme toute société anonyme; aussi doit-elle d'autant plus recourir à des visages d'emprunt, eux connus et parfois réels (autorités morales, silhouettes télédiffusées, etc.), qu'elles lui confèrent par association le visage qu'elles-mêmes ne sauraient avoir. Le donataire se trouve ainsi effectivement mis entre parenthèses: au sens strict je ne sais pas à qui je donne, bien que je sache qui s'empare de ce que je donne[1]. Il s'agit d'une situation spontanée et triviale de réduction de la transcendance du donataire. Pourtant, on ne saurait nier que « les dons affluent de partout », que ces campagnes réussissent même (ou surtout) en périodes économiquement défavorables; on ne saurait non plus nier que, pour l'essentiel, ces dons restent des dons, soustraits à l'échange économique, au moins du point de vue de leurs donateurs. S'ils peuvent se réinterpréter économiquement, cela n'intervient que plus tard, avec leur mise en œuvre sur le terrain, où les achats, coûts, intérêts et politiques reprennent naturellement le premier rang ; mais pour le donateur, durant le temps même du don (la campagne de collecte), il ne s'agissait pas d'attendre un retour ou un échange, mais d'un don à fonds perdu. Le paradoxe de la mise entre parenthèses du donataire trouve ici une première validation, ni rare ni exaltée, mais commune, triviale même. Avec cette validation, une conséquence essentielle paraît aussi: le don peut se donner – ici par souci d'efficacité – *sans égard au visage d'autrui*; et, si l'on admet que l'éthique se règle sur l'injonction silencieuse du visage d'autrui, par définition transcendant parce que d'autrui, alors il faut conclure que le don ne relève pas directement de l'éthique. Phénoménologiquement, la problématique du pli de la donation se déploie selon que le don se montre en tant qu'il se donne, sans avoir encore à prendre en

1. Cette ignorance peut aller loin: sans s'attarder sur les possibles détournements, gâchis et pertes, il se peut que l'aide humanitaire soit détournée des victimes aux bourreaux, que l'aide alimentaire ruine les agricultures locales, qu'elle augmente l'exode vers les villes, etc. Je peux aussi ne pas même comprendre ce dont il s'agit – assimilant l'aide pour l'humain à la défense des espèces animales ou végétales (la « nature »). Il y a aussi des délires du don, avec leurs dangers.

compte la question, plus complexe et donc dérivée, de l'éthique se révélant selon le visage. La donation du don ne dépend pas de l'éthique, mais, inversement, l'éthique suppose sans doute la donation du don.

L'ennemi

Cette première validation ne suffit pourtant pas : on peut objecter que le donataire reste ici encore potentiellement sinon en état, du moins en puissance de rendre le don ; à l'évidence, cette possibilité reste ouverte. Aussi devons-nous avancer une seconde confirmation, telle que le retour se trouve, par principe, exclu lors même que le don, lui, a été donné sans retour, en sorte que le donataire se trouve absolument réduit. Ce donataire incapable de réciprocité se nomme d'abord l'*ennemi* ; cette incapacité ne lui appartient pas par accident, mais le définit : se comporter en ennemi équivaut à ne jamais rendre le don, à ne rendre que le coup pour le don. Mais comment donner à l'ennemi, puisque non seulement il ne rend pas, mais n'accepte pas (et n'accepte pas de devoir) ? Ici intervient l'injonction d'aimer ses ennemis ; elle peut en un premier temps paraître tout uniment impraticable[1], simple moyen pédagogique pour marquer la logique de l'amour du prochain ; or l'amour d'un prochain même aimable, voire aimant, offre déjà une tâche si difficile, bien au-delà de la simple socialité réciproque, que l'amour des ennemis semble une invraisemblable gageure. Cependant, pour une phénoménologie du don, il n'en est rien. Si l'on restreint en effet l'acception d'*aimer* à *donner* en un sens

1. Cette opération, avant que de valoir pour la phénoménologie, s'exerce au nom de la pure charité : « Car si c'est pour un rendu que vous donnez, où se trouve votre grâce ? – ποία ὑμιν χάρις ἐστιν» (*Luc*, 6, 33). Au contraire des amis, qui « rendent à égalité, ἀποβάλωσιν τὰ ἴσα » (*Luc*, 6, 34), les ennemis ne rendent rien, donc assurent la gratuité sans réciprocité de l'amour. En fait, la théologie du Nouveau Testament contredisait déjà la description aristotélicienne de l'amitié, définie par la réciprocité des services (donnés et surtout) rendus selon l'égalité et qui excluait les dieux (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 9).

privilégié, ce don ne reste conforme à lui-même (donc à la donation) qu'autant qu'il ne s'affaisse pas dans un échange, où la réciprocité annulerait la gratuité ; le don demande, pour *se* donner, donc pour *se* décider à partir de lui seul, de donner sans retour, ni réponse ; le donataire doit ne pas pouvoir rendre ou du moins l'espoir qu'il le puisse ne doit pas intervenir lorsque le don *se* donne. Un tel donataire, identifiable comme le bénéficiaire du don absolument incapable de le rendre, se nomme précisément l'*ennemi* : celui qui n'aime pas en retour et donc permet d'aimer gratuitement, en pure perte et à fonds perdu ; donner à son ennemi, c'est donner en vain, pour rien, sans raison ; c'est donc donner à nu, à cru, à vue ; mais c'est justement alors que le don se donne sans confusion, ni hypothèque : il se *donne* et ne s'échange pas, puisqu'il *se* perd. Si le don ne meurt, il ne se donne pas absolument, donc ne se manifeste pas comme tel. Sa perte, le don la doit à l'ennemi. Seul l'ennemi rend le don possible : il met en évidence le don en lui déniant justement la réciprocité – au contraire de l'ami, qui ravale involontairement le don au rang d'un prêt avec intérêt. L'ennemi devient ainsi l'allié du don et l'ami, l'adversaire du don. L'ennemi, qui figure le donataire en régime de réduction, le donataire dénégateur, reçoit seul le don sans le rendre – mais du coup l'avoue comme tel, don selon la donation, sans aucun commerce[1]. Ce paradoxe psychologique répond à une nécessité phénoménologique : la réduction du don demande de mettre entre parenthèses le donataire et en réduit la transcendance au vécu d'un ennemi pour ma conscience.

1. Saint Augustin a évoqué ce paradoxe. « Quelle est la perfection de la dilection ? D'aimer même nos ennemis et de les aimer à cette fin qu'ils deviennent nos frères – et inimicos diligere, et ad hoc diligere ut sint fratres [...] Aime donc tes ennemis en souhaitant qu'ils deviennent tes frères ; aime tes ennemis en souhaitant qu'ils soient appelés à entrer en communion avec toi. » Ou encore : « Extende dilectionem in proximos, nec voces illam extensionem, prope enim te diligis, qui eos diligis qui tibi adhaerunt. Extende ad ignotos, qui tibi nihil mali fecerunt. Transcende et ipsos ; perveni, ut diligas inimicos – Étends-la [ta dilection] aux inconnus qui ne t'ont fait aucun mal. Va encore au-delà : jusqu'à aimer tes ennemis » (*In primam Epistulam Ioannis*, I, 9, et VIII, 10, éd. P. Agaësse, « Sources chrétiennes », Paris, 1961, p. 134-5 et 347-7).

L'ingrat

On objectera sans doute encore : cette mise entre parenthèses du donataire, même requise par la réduction du don, le rend en fait impossible, car si le donataire (l'ennemi) ne rend pas le don, ce n'est pas pour le préserver de l'échange, mais parce qu'il le dénie comme don – en le refusant, soit par mépris et dégoût, soit par possession violente ; mais un don dénié, non accepté ou non reconnu, reste-t-il encore un don au sens plénier ? Bref, l'ennemi, dans le moment même où il rend manifeste le don, ne le disqualifie-t-il pas déjà ? – Pour répondre à cette objection, il suffit d'établir qu'un don refusé reste encore un don au sens plénier[1] ; donc que la mise entre parenthèses du donataire est non seulement nécessaire (comme on vient de le voir), mais aussi possible. Supposons un don refusé (vu, mais rejeté ou pris de force) ou même purement ignoré (pas même remarqué, oublié, tu) – qu'en reste-t-il ? Il en reste le don en tant que désormais donné sans retour, sans la moindre chance de contre-don. Désormais le don, perdu entre ses deux pôles, reste à l'abandon, avec ou sans son support d'objet ; il a été abandonné par son donateur, puis par son (non-) donataire, mais, dans cet abandon, il reste au moins manifeste que le don a été bel et bien donné, et donné à fonds perdu, puisque de fait il se retrouve perdu. Il se retrouve perdu – nul paradoxe, car littéralement il se retrouve en tant même qu'il se trouve (comme) perdu ; dans cet abandon, il apparaît sans conteste comme un don accompli ; il n'y reste rien que ceci – ce don *s*'accomplit sans repentance, puisqu'il persiste à se donner même sans reconnaissance ni réception. Qu'un don une fois donné se retrouve abandonné n'en abolit pas le caractère de donation, mais au contraire le confirme – nulle réciprocité, pas même celle d'un aveu, ne vient en troubler la détresse claire. D'ailleurs l'abandon que subit le don marque parfois aussi qu'il surpasse non seulement tout

1. Sur ce point, de bonnes indications de P.-M. Hasse, *Le mémorial de l'éternel*, Paris, 1983.

retour, mais surtout toute acceptation à sa mesure : en supporter la venue et la grandeur suffit à décourager les donataires les mieux intentionnés : le donataire ne fait pas défaut par anonymat, ni par haine ou ignorance, mais parce que, mesurant le poids du don, il le fuit, par accablement. Les occurrences ne manquent pas où cet excès en rend presque impossibles non seulement l'acceptation, mais même la simple reconnaissance, voire le simple aveu. Du coup, en situation de don abandonné, la mise entre parenthèses du donataire se produit dans une troisième figure : la figure de son manquement – l'*ingrat*. Non plus comme celui qui rendrait le don au risque de le ravaler à l'échange (l'humanitaire), ni comme celui qui le dénierait (l'ennemi), mais simplement comme celui qui ne le supporte pas, ne veut et d'ailleurs ne peut pas le rendre (l'ingrat). L'ingrat en effet ne se définit pas d'abord par la volonté négative, ou l'impuissance à rendre bien pour bien, mais par l'incapacité, l'impatience, l'exaspération à simplement recevoir. Il ne refuse pas seulement la charge de s'acquitter de sa dette (ce qui reste dans l'échange), mais d'en avoir contracté une – de se voir proposer un don. Il souffre du principe même qu'un don l'affecte en lui advenant. Il ne refuse pas tel ou tel don avec ou sans tel ou tel support objectif : il refuse le pur et simple endettement en général, ou plutôt son aveu. Dans un effort obstiné contre l'évidence du don déjà accompli avant et sans son consentement, il prétend maintenir que son consentement décide seul des dons à lui faits. Il s'en tient au principe trivial que « je ne dois rien à personne » ; mais cette trivialité applique, sans en mesurer le poids, le principe métaphysique d'identité de soi à soi, qu'elle décline seulement à l'encontre du don réduit à la donation. L'ingrat manque le don, parce qu'il ne veut pas admettre le surgissement par quoi ce don *se* décide lui-même à se perdre sans retour et, par conséquent, rompt l'identité de soi à soi. Mais, du même coup, l'ingrat manifeste *a contrario* dans toute sa pureté le don réduit à la donation, puisqu'il prouve que ce don s'accomplit parfaitement sans consentement du donataire. L'ingrat dégage l'immanence pure du don. Il fige la figure du donataire réduit, absolument gouverné par la donation pure du don.

L'eschatologique et l'universel

Ces trois mises entre parenthèses atteignent le même but – réduire une transcendance du donataire – en s'appuyant pourtant sur trois postures inconciliables de ce même donataire : l'anonymat, l'hostilité, l'ingratitude. Mais cette incompatibilité ne relève que d'une description strictement psychologique du donataire par la conscience empirique (du donateur en l'occurrence) ; elle n'appartient en rien à l'opération phénoménologique de réduction du donataire à son ou ses vécus dans la conscience transcendantale. Si la démultiplication des figures du donataire n'affaiblit pas l'unique réduction – et tel est bien le cas –, il faut en conclure que leur incohérence psychologique n'a pas influé sur le statut transcendantal de la réduction pure, bref que l'on a respecté l'écart entre psychologie et phénoménologie. – Reste que ces trois postures du donataire offrent l'étrange particularité de ne privilégier que des récepteurs absents ou dénégateurs, donc de ne réduire que des dons que l'on n'a pas reçus, acceptés (il ne s'agit pas de rendre) ; la mise entre parenthèses du donataire ne pourrait-elle donc s'exercer que sur des dons avortés par des donataires défaillants ou destructeurs ? Comme si, pour rendre le don manifeste, il fallait en suspendre l'accomplissement ontique – étrange illustration de la donation, qui en imposerait l'obscurcissement ! Il faut donc examiner si cette mise entre parenthèses peut s'accomplir aussi sur un donataire vraiment réceptif du don. La réponse positive ne fait aucun doute. Nous la déploierons en deux moments. *a)* Le premier provient de l'interprétation phénoménologique d'une parabole eschatologique : lorsque le Christ – enseigne-t-il lui-même – reviendra à la fin des temps, il séparera les justes des méchants selon le seul critère des dons qu'ils lui auront faits, ou non, sur cette terre – donc en assumant lui-même la position du donataire universel. Mais les élus comme les réprouvés s'étonneront de n'avoir jamais vu, rencontré ou identifié comme affamé, assoiffé, sans feu ni lieu, nu, malade et prisonnier, le donataire qu'ils auront ou n'auront pas nourri, abreuvé, logé, habillé, soigné et visité. Parmi les donateurs potentiels, nul n'aura jamais vu le donataire

– ici le Christ : « Alors ils lui répondront et lui diront : “Seigneur, quand t’avons-nous vu ?”. »[1] Ils auront (ou non) donné sans même voir le donataire par excellence. Cette invisibilité marque à nouveau et sans discussion une mise entre parenthèses du donataire – comme dans les trois figures précédentes –, mais, cette fois, le donataire ne refuse pas le don, bien au contraire, puisqu’il juge le donateur selon ce don (ou son manque). Simplement, le donataire accepte, reçoit mais se dérobe, disparaît comme un voleur, affaire faite, don reçu. Bref, interprété phénoménologiquement, le donataire de la parabole se met de lui-même entre parenthèses, réellement et par avance. De cette situation – don accepté, donataire inconnu – que résulte-t-il ? Loin de bloquer le don ou de l’affaiblir, son invisibilité renforce plutôt le donataire en l’universalisant : tout homme aura donc pu, peut encore devenir le visage du donataire, précisément parce que ce dernier a su se rendre invisible – « En vérité, je vous le dis, pour autant que vous avez fait quelque chose à l’un des plus petits de mes frères, c’est à moi que vous l’avez fait. »[2] Il nous est utile qu’il parte, car l’impossibilité d’identifier empiriquement le donataire par excellence, le Christ, permet justement d’en dédoubler la fonction : le donataire absent mais encore à venir ouvre le lieu universel de son propre visage à tout visage humain ; son retard eschatologique institue son visage manquant comme la scène universelle où peut venir jouer le don (l’accepter, le refuser, le passer sous silence) à tout autre visage humain, indéfiniment répété. Le retrait du Christ permet au « moindre de [s]es frères » d’avancer et de s’exposer au don comme un visage de donataire ; son retour n’abolira pas le jeu de donataire tenu par l’infinité des humbles (donc de tous), mais révélera au contraire ceci : en recevant (ou refusant), aucun ne se bornait à défendre son intérêt dans l’échange économique, mais que tous, dans ces dons, jouaient en fait rien de moins que l’intrigue trinitaire de Dieu avec lui-même. La mise entre parenthèses du donataire n’implique donc plus le refus du don (non accepté, méprisé, ignoré), mais provoque l’universalisation du donataire.

1. *Matthieu*, 25, 37, 44.
2. *Matthieu*, 25, 40.

Ce premier moment suffirait donc à confirmer notre thèse. Pourtant, bien que son interprétation reste ici phénoménologique, son origine théologique pourrait inquiéter les scrupuleux. Il convient donc de répéter par un deuxième moment. *b)* Un cas infiniment courant et vérifiable de don accepté de telle sorte que le donataire ne peut jamais le rendre, au point qu'il en devienne invisible, s'atteste dans le dévouement à une communauté. Le « don de soi » pour la nation (mort pour la patrie, service commandé, etc.), pour l'humanité, pour une confrérie d'élection et finalement pour les enfants ne peut se rendre réellement (même si l'on prétend symboliquement le contraire) : ce qui est donné – le temps, l'énergie, la vie – ne sera jamais rendu au donateur, puisqu'il *se* donne et que ce *soi* qu'il perd, personne d'autre ne peut le lui redonner ; le don fait réellement et réellement accepté s'adresse pourtant à des donataires mis entre parenthèses – absents. Absents d'abord parce qu'aucun individu ne peut s'ériger en donataire universel, lorsque le don s'adresse à une communauté ; nul ne peut remercier pour le sacrifice d'un soldat, comme nul ne peut fournir le responsable d'une faute collective. Mais il y a plus : les donataires deviennent absents, parce qu'ils ne peuvent accepter le don que pour le transmettre non vers le donateur, mais envers des donataires à venir ; l'acceptation du don ne consiste pas à l'entériner en amont (vers le donateur), mais à le répéter en aval (vers un donataire encore à venir). Cette situation se nomme la tradition – donataire toujours futur. L'enseignant ne reçoit pas correctement le don de science que lui abandonne son maître en célébrant sa mémoire, mais en se faisant lui-même donateur d'une autre science. Cette loi du don sans donataire vaut pour tout don à une communauté, suivant la formule parfaite de Claudel : « L'amour du Père/ Ne demande point de retour, il ne fait point apport dans un contrat. [...] Ce qu'il a donné ne peut lui être rendu. »[1] Le donateur donne à un donataire ou qui l'ignore et qu'il ignore, ou qui ne peut même concevoir ce qui est donné, ou qui reste encore à venir. Et pourtant le don se trouve

1. *La jeune fille Violaine* (2e version), *Théâtre*, I, éd. J. Madaule, « Pléiade », Paris, 1964, p. 390.

donné, accepté ou refusé, selon le précepte de morale commune qu'« un bienfait n'est jamais perdu ». Ce qui ne signifie pas certes que tout don, même abandonné, finirait par se réinscrire dans l'économie de l'échange et recevoir salaire (l'expérience prouve le contraire), mais que, même sans aucun destinataire, jeté en pure perte pour un absent inconnu au moment du don, tout don finit à terme par retrouver ce donataire ; à terme seulement, parce qu'il ne retrouve un donataire vraiment imprévu qu'avec un retard obligé. Et c'est justement ce double défaut de présence (retard, imprévision) qui atteste que le donataire, à l'origine absent, ne fut pas l'origine du don, qu'il n'a donc jamais pu décider du premier don, ni en promettre le salaire, ni le transposer dans l'économie de l'échange – bref que s'accomplit la mise entre parenthèses du donataire. – Ainsi universalisé par l'absence du donataire, ou plutôt par son retrait ménageant le lieu d'universalisation de la fonction de donataire, le don, accepté mais libre de tout donataire, accède à sa parfaite figure : il se donne sans faire acception des personnes, en pleine indifférence au mérite comme au démérite du donataire, en pleine ignorance de l'éventuelle réciprocité.

On conclura donc que le donataire peut et doit être mis entre parenthèses. Au donataire, situé selon l'attitude naturelle dans la région-monde (« partenaire de l'échange », « acteur économique », etc.), se substituent, en régime de réduction, des vécus immanents à la conscience (du donateur) : le donataire comme sans visage (l'« humanitaire »), comme l'ennemi, comme l'ingrat, comme l'absent à venir. Ces vécus restent immanents, puisqu'ils décrivent tous la suspension du donataire selon l'attitude naturelle. Ils suffisent pourtant pour décrire un don conforme à la donation, quoique, ou parce que, libéré d'un donataire transcendant. Quand fait défaut le donataire, le don ne peut plus apparaître qu'au donateur, qui en devient, dès lors, lui aussi l'attributaire. A une condition cependant : il faut que le donateur, qui (selon l'économie) devrait produire le don selon l'efficience, en reçoive ici (en régime de réduction) les modes comme autant de vécus de sa conscience : il revient au donateur de rester le témoin phénoménologique du don sans donataire. D'où ce paradoxe : le donateur, qui reste le producteur supposé du

don quant à la réalité, quant à la phénoménalité, reçoit ce don en autant de vécus de conscience ; le donateur joue alors – phénoménologiquement et non pas selon l'attitude naturelle – le rôle d'un donataire : c'est à lui que le don se donne à apparaître. – Ainsi, même sans donataire, le don s'accomplit, car il suffit qu'il *se* donne, pour qu'il *se* montre.

§ 10. La mise entre parenthèses du donateur

L'héritage

Peut-on, réciproquement, mettre entre parenthèses le donateur ? Et le peut-on sans suspendre aussitôt le don ? Sans aucun doute, car non seulement une mise entre parenthèses du donateur n'invalide pas la donation du don, mais elle la définit obligatoirement : sans cette suspension du donateur, la possibilité de donner le don se trouverait compromise, voire interdite. Sans cette mise entre parenthèses du donateur, qui resterait alors visible, disponible et permanent, le don disparaîtrait comme tel (selon le pli de la donation). Pour l'établir, accomplissons la mise hors circuit : soit un don, nous le considérons de telle sorte que son donateur reste absent, – soit réellement inconnu, soit indécidable de fait –, bref nous l'envisageons comme un don anonyme dont manque le donateur. Ce don reste-t-il pour autant un don ?

Soit donc le premier cas, le plus simple où le donateur manque déjà empiriquement. A la question « Qui m'a fait cela, ou peut-être m'a donné cela ? », ne répond qu'un silence complet, comme s'il s'agissait d'enquêter sur l'auteur d'un méfait, qui se dissimule volontairement ; le donateur fuit ses responsabilités, comme s'il se sentait coupable, poursuivi et caché ; écartons ici provisoirement l'hypothèse où l'on hésiterait sur la factualité même du don (on l'abordera bientôt), pour en rester à l'absence patente du donateur d'un don déclaré comme tel ; considérons par exemple la situation de l'héritage. Moi

– en position de donataire – je vais recevoir; peu ou beaucoup, en nature ou en titres, il n'importe, puisque le don s'accomplit, comme le prouve le fait que je devrai (et pourrai) m'acquitter de taxes et de droits en proportion du don reçu. Ces taxes et ces droits constituent, eux, des retours, des contre-prestations – je rends en partie dans un échange économique ce qui m'advient comme un don; mais précisément je ne rends alors pas à celui (quel qu'il soit ou ne soit pas) qui m'a donné le don, mais à l'État et au notaire qui, eux, ne m'ont rien donné et prennent leur part – la part que je leur dois (selon l'économie sociale), bien qu'elle ne soit pas pour eux (selon le don). Je rends à qui n'a rien donné. A celui qui m'a donné, en revanche, je ne rends rien, parce que je ne dois rien et que le don exige, pour que je le reçoive, que je ne tente pas de le rendre. Je ne rends pas à qui a donné, parce que je ne le peux évidemment pas. *a)* D'abord parce que le donataire ne vit plus et, physiquement, manque à jamais à l'appel : il a perdu le statut de chose subsistante (animée), accessible parmi les autres choses subsistantes (animées ou non) dans le monde et suivant l'attitude naturelle. Il n'appartient plus aux termes de l'échange. *b)* Ensuite parce que l'impossibilité de rendre le don dans le cas d'un héritage tient essentiellement à ce que le testateur mort ne peut plus, comme tel, au moins dans la réalité d'un corps, recevoir quoi que ce soit : un prix, une reconnaissance, un amour. Il ne perçoit, ni ne touche plus rien : au double sens théorique de connaître (par sensations), et militaire de recevoir (prendre possession par distribution). Plus rien ne lui reste en usuel, lui-même n'use rien, ni de rien. Il ne relève plus de l'ustensilité. Sa mort l'interdit donc de réception. *c)* Enfin, surtout parce que ce donateur absent avait précisément l'intention que je ne rende pas, puisqu'il ne souhaitait, en m'aliénant son bien, que m'obliger sans retour; mieux, il entendait que son bien demeure dans la mesure même où il deviendrait à jamais le mien; je ne peux donc rendre justice à son don qu'en ne le rendant pas; je ne peux accéder à sa – dernière – volonté qu'en gardant pour moi comme un don ce qui n'est pas mien, mais me revient. L'économie de l'échange se trouve ainsi parfaitement suspendue. Le don peut apparaître, justement parce que ce qui donne, manque.

Une variante de cette première figure se dessine lorsque le donateur, sans mourir, reste seulement inconnu. La situation, si courante dans les romans[1] et si rare en réalité, d'un héritage ou d'un secours de donateur inconnu, ne modifie guère la situation. L'impossibilité de rendre, lorsque l'on doit à un mort identifié, ne s'accroît pas sensiblement du fait de l'anonymat du donateur (vivant) ; car la mort elle-même, si elle éteint parfois le nom, ôte toujours le prénom (le *christian name,* celui qui importe, parce qu'il individualise le plus dans le nom d'un saint) ; si le nom survit, c'est précisément par le don du donateur, qui s'en défait pour ses descendants et ne le porte donc plus en propre ; le nom devient ainsi anonyme, pris dans l'héritage. Quant au prénom, le peu qui en survit dépend de la mémoire et de la piété des vivants ; son anonymat progresse avec l'extinction de la reconnaissance, vite donc. Le mort partage le même anonymat que le donateur inconnu. A la fin, il n'y a de mort qu'inconnu – ou presque. Cette variante ne remet donc pas en cause le paradoxe que le donateur mort fait apparaître : l'absence (le néant, la disparition, la mort) donne, non parmi d'autres donateurs possibles, mais par excellence. Car, si l'effectivité d'un testament ne prend effet que dans le fait de la mort du testateur, à strictement parler, ce qui décide l'héritage n'est pas la volonté du donateur, mais son décès. Ici, la disparition elle-même donne – le don de ce donataire par excellence absent, inconnu, inaccessible, appa-

1. Le bienfaiteur inconnu et puissant peut d'ailleurs aider plus souvent avec des motifs douteux (de Vautrin au capitaine Nemo et à Lupin), qu'avec de nobles fins (Valjean). Reste que même la providence peut parfois prendre la fonction de donateur anonyme – on songera à Robinson Crusoë, qui opère spontanément une quasi-réduction phénoménologique : seul en son île, constatant pourtant qu'une puissance bienveillante le sauve à chaque instant, il la reconnaît comme inconnue : « Tout ceci renouvela une réflexion qui m'était souvent venue en l'esprit lorsque je commençai à comprendre les bénignes dispositions du Ciel à l'égard des dangers que nous traversons en cette vie : Que de fois nous sommes merveilleusement délivrés sans en rien savoir ! Que de fois, quand nous sommes en suspens – comme on dit – dans le doute ou l'hésitation du chemin que nous devons prendre, un vent secret nous pousse vers une autre route que celle où nous tendions, où nous appelaient nos sens, notre inclination et peut-être même nos devoirs ! » (D. de Foe, *Vie et aventures de Robinson Crusoë et autres œuvres,* éd. F. Ledoux, Paris, « Pléiade », 1959, p. 172).

raît certes comme un don, sans nul doute comme un bienfait ; et je dois bien constater, en tant que je m'en reconnais le donataire, que je suis dans une posture où rendre le don me devient par principe impossible, quelle que soit mon intention, même et surtout la meilleure ; il n'y a rien à dire ou à faire : je bénéficie du don et ne peux le rendre, il me reste donc à l'accueillir sans plus de grâce. Or, loin de compromettre l'évidence de la donation, cette impossibilité marque que le don *se* donne ici à fonds perdu sans aucun retour ni commerce, dès lors que leur destinataire (le donateur pris comme donataire second) manque. Il s'agit précisément d'un don, en rien d'un prêté ou d'un futur rendu, parce que le don a brûlé son donateur (comme on brûle ses vaisseaux) et s'abandonne sans repli, ni retraite. En fait, en disparaissant et se portant manquant, le donateur, loin de défaillir, accomplit au mieux son office *in absentia* : il donne vraiment un don, dont on ne pourra jamais lui contester le caractère de donné, puisqu'aucun retour ne pourra (par défaut de destinataire) en ravaler la donation au rang d'un commerce. Le donateur agit parfaitement parce qu'il disparaît parfaitement.

L'inconscience

D'ailleurs – et c'est la seconde figure de cette réduction – l'obscurité (anonymat, mort) du donateur aux yeux de tout public, en particulier du donataire, reproduit seulement une obscurité plus originaire – sa propre obscurité à lui-même. Le donateur en effet s'ignore le premier. Lorsqu'il donne véritablement, donne sans réserve, ou donne « tout ce qu'il peut » (selon l'expression courante), il ne sait jamais ce qu'il fait ; évidemment il sait ce qu'il fait, lui, en tant qu'il reste au plus proche de soi et s'auto-affecte ; mais cette conscience immédiate de soi ignore encore l'effet qu'il produit sur un donataire possible ; pareil effet (l'effet que cela fait), public ou intime, ne peut s'apercevoir que de l'extérieur, par un autrui décidément irréductible dans son point de vue et dans sa tonalité affective. Le donateur n'est pas conscient de lui-même – au sens anglais du terme : il n'est pas gêné par la vision du

regard des autres sur lui-même ; il subit au contraire souvent la violence d'un écart entre ce que qu'il éprouve en lui-même de lui-même et l'effet en retour dont il reçoit l'image. Or, cet effet constitue le forme dernière du don (comme nous l'avons vu)[1] ; par suite, si l'effet reste inaccessible à son donateur, il faut en inférer que celui-ci ne connaît pas l'effet, donc que l'effet n'a nul besoin du donateur pour se donner. – Les exemples de cette figure ne manquent pas : le sportif, l'artiste et l'amant, chacun à sa façon donne une jouissance à un donataire autre que lui, la performance et la victoire, l'effet esthétique, la joie érotique ; mais, à chaque fois, il ignore cette jouissance ; il sait éventuellement – mais c'est déjà beaucoup et souvent, il faut qu'on l'en avertisse, qu'on le lui confirme, voire qu'on lui mente – si, quand et jusqu'où il la déclenche ; il ne saura jamais la nature, la profondeur, ni surtout le goût de cette jouissance – qu'ont-ils compris, qu'ont-ils su ou entendu, qu'a-t-elle ressenti ? – à strictement parler, il ne le sait, ni ne le saura jamais. De leurs dons les plus propres et difficiles, ces donateurs (et ils sont donateurs par excellence) ignorent l'effet sur autrui, donataire[2]. En fait, le donateur reçoit sa conscience d'avoir donné, donc sa conscience de soi du témoignage incontrôlable de son donateur. Lui-même, en se retirant du don qu'il donne, confirme en retour que le don ne le requiert pas et se déploie parfaitement en son absence.

En ce sens, les dieux donnent-ils (en principe du moins) sans envie, ἄφθονοι – parce qu'ils donnent sans le savoir ; ils donnent et ne veulent pas le savoir. D'où cette loi d'essence de la donation : pour donner, il faut ne pas savoir soi-même si soi-même l'on donne. Autrement dit : – « Quand tu fais l'aumône, que ta [main] gauche ignore ce que fait ta

1. Voir *supra* s. II, § 4, p. 72 sq.

2. C'est bien pourquoi il importe tant au donateur (sportif, amant, artiste) que la jouissance donnée lui soit avouée, reconnue, dite par son bénéficiaire – car le donateur et lui seul n'en sait rien : il lui faut s'entendre confirmer, qu'« il a été bon », que « c'était bien », qu'il l'a bien descendu, couru, sauté, poussé, tenu, touchée, caressée ; il faut l'assurer qu'il a bien « tout donné », parce que lui seul l'ignore et devait l'ignorer. Il *s*'est donné sans le savoir.

droite. »[1] Le donateur ne sait s'il donne et il ne veut surtout pas savoir si l'éventuel donataire sait qu'il donne, parce qu'il ne veut pas lui-même le savoir. Il ne donne ni pour le savoir, ni pour le faire savoir, ni pour se [le] faire voir – mais pour donner, sans plus, ni moins. Si le don ne se donne absolument qu'en se donnant à fond perdu, l'accomplissement du don exige en effet positivement la perte du donateur : non seulement que le donateur perde irrémédiablement ce qu'il donne, mais qu'il y perde aussi la reconnaissance, donc la possibilité même de la reconnaissance ; la perte ontique de soi, le sacrifice, devient alors une simple conséquence de cet oubli de soi du donateur. La mise entre parenthèses du donateur offre ainsi le paradoxe d'un accomplissement du *Je* initiateur absent de la donation, qui s'avère inversement proportionnel à l'identité à soi, au sens d'une certitude de soi obtenue par conscience de soi. Le donateur donne d'autant plus parfaitement qu'il renonce au retour par soi à l'identité à soi, c'est-à-dire qu'il renonce non seulement à la conscience de soi – *cogitatio sui* –, mais à la *cogitatio* elle-même, telle que, dans son fond, elle reconduit à soi ce qu'elle cogite – et quoi qu'elle cogite. Au contraire, la donation ne donne au fond jamais que ce que le retrait du donateur y abandonne finalement de lui-même ; car, aussi intime que le don reste au donataire, jamais il ne lui reviendra. L'*ego est* en tant qu'il revient identiquement à soi, le donateur *n'est pas* (manque, disparaît, reste inconnu, anonyme) en tant qu'il [*se*] donne.

L'endettement

Mais il y a plus – troisième figure de la mise entre parenthèses du donateur –, dès lors que l'impossibilité d'accéder au donateur (y compris pour lui-même) provoque par principe l'impossibilité de lui

1. *Matthieu*, 6, 3. – L'aumône demande l'inconscience, l'ignorance, l'irréflexion ; au contraire du commerce qui enregistre (dans son livre ou sa caisse), l'aumône ne calcule pas, dépense « par impulsion », ne compte pas. Par quoi elle fait cause commune avec le luxe somptuaire, sur lequel elle garde pourtant la paradoxale supériorité de s'accomplir parfois pleinement en ne donnant presque rien et pourtant presque tout (le nécessaire).

rendre le don, donc simplement de rendre. Indépendamment de la contradiction entre la donation et l'effort de rendre le don (retour à l'échange), la défaillance du donateur inaccessible supprime d'emblée et définitivement tout partenaire de l'échange, donc tout compte à créditer en retour : je ne puis rendre, car il n'y a plus personne à qui rendre. Du coup, il devient aussi clair que le donataire se réduit entièrement à la donation, sous une figure précise : puisqu'il ne peut plus rien rendre à qui que ce soit, le donataire doit se reconnaître lui-même comme définitivement en dette, donc comme intrinsèquement donataire ; le titre de donataire ne cessera désormais jamais, puisque la dette ne sera jamais remboursée, non pas faute de moyens ou de bonne volonté, mais de créancier[1]. La dette ne vient pas s'ajouter ici à une conscience déjà constituée et assurée d'autres objets, qui resterait originairement certaine de soi ; c'est plutôt en reconnaissant sa dette que la conscience du donataire devient consciente de soi, parce que la dette elle-même en précède toute conscience et en définit le soi : le soi, comme tel, le soi de la conscience, *se* reçoit d'emblée comme un don (donné) sans donateur (donnant). La dette suscite le soi pour qu'il se découvre toujours déjà là, c'est-à-dire factuel et donc strictement donné. La conscience de [se] devoir au donateur manquant fait exactement coïncider le soi, la dette et la conscience de ceux-ci. Le donataire se découvre originairement insolvable par reconnaissance de l'antériorité irrémédiable de la dette sur toute réponse – l'antériorité du don à soi du soi sur le soi. La dette ne désigne donc pas tant ici un acte ou une situation du soi, que son état et sa définition – éventuelle-

1. On n'objectera pas ici que la plupart des dettes peuvent se rembourser et que le donateur (en fait le créancier) reste, aussi anonyme soit-il, opératoire, ni qu'il faut distinguer les dettes remboursables parce que portant sur des objets (finis, répétables) des dettes irréversibles portant sur des in-objectifs (don de la vie, de la mort, du temps, etc.). En effet, même les dettes remboursables exigent du temps pour être acquittées, c'est-à-dire se convertissent d'objectives en inobjectives ; elles s'aggravent (ou s'approfondissent) ainsi en passant du répétable (l'objet) à l'irréversible (le temps) ; toute dette comme tout crédit revient finalement à du temps donné et perdu – mais jamais rendu. Bref, toute dette se temporalise, quel qu'en soit l'objet ; donc elle ne s'acquitte jamais.

ment sa manière d'être[1]. Cette fonction de la dette se nomme à nouveau la différance : l'absence du donateur[2] précède tout ce qu'il (ou elle) donne, en sorte que le don porte déjà, comme une ombre, en surgissant dans la visibilité, la marque de son retard par rapport à ce qui le donne, mais qu'il manque d'emblée : le donateur. La différance passe donc du donateur au don donné, puis du don donné au donataire. Ce qui manque donc au donataire, comme un manque de sa conscience de soi, c'est le donateur ou plutôt le donateur dans le don, le pli de la donation. Car le donateur, en tant même qu'il se conforme à la donation, manque à l'origine. Tous manquent d'origine. Par suite, il faut inévitablement que la conscience de recevoir le don éprouve elle aussi cette différance envers le donateur comme une différence envers elle-même – puisque le devoir suscité par un don donné (la conscience de dette) retarde définitivement sur la donation qui a mis la conscience en état de dette. Toute reconnaissance de dette, donc toute reconnaissance envers le donateur absent, confirme donc, loin de l'éliminer, la différance. Mais une telle différance, si elle s'exerce avec la dette, rend ultimement manifeste la donation elle-même.

La reconnaissance

L'impossibilité d'accéder au donateur ouvre ainsi la voie royale pour réduire le don à lui-même, c'est-à-dire à la donation, dont paraît alors le pli. L'interdit porté sur la transcendance du donateur met en

1. Nous ne reviendrons pas ici sur ce statut de la conscience de dette, analysé par Heidegger, – *« ... das Dasein ist als solches schuldig »* – (*Sein und Zeit,* § 58) –, mais arbitrairement au profit de l'horizon de l'être. Aussi pourrait-on corriger cette unilatéralité par la contre-analyse proposée par C. Bruaire, *L'être et l'esprit,* Paris, 1983. Elle mériterait qu'on ne l'oubliât point.

2. On voit ce qui oppose l'interprétation métaphysique de la donation à la mise entre parenthèses de toute transcendance dans le don : dans le premier cas, ce qui précède, comme un premier principe ou une première cause, c'est la présence du donateur, alors que dans le second, ce qui précède, c'est son absence ; mais cette absence n'abolit pas le donateur, puisqu'il intervient encore dans la donation en tant même que réduit ; ainsi, il n'en dégage pas moins l'essence du don, parce qu'il permet de le décrire sans présupposé, comme reçu sous l'aspect de la dette.

pleine lumière la fonction phénoménologique du donataire (réduit). Mais, si manque le donateur, le donataire éprouve aussi la charge entière de la donation ; à titre de seul lieu où se donnent les vécus du don, il lui revient de constituer ce don comme un phénomène de plein droit, autrement dit de répondre à deux questions. *a)* La première se formule : « Y a-t-il en général un don ? » Devant un don sans donateur, de donateur anonyme ou inconnu, quoi donc m'oblige ou même m'autorise à parler d'un don ? Aucun indice ontique particulier (sinon le don avouerait son donateur). Le seul indice tient à l'intention supposée au don : il ne s'agirait pas d'un hasard, si ce service, cet outil, cet argent m'arrivent, puisque, précisément, mon besoin et sa crise demandaient que j'en bénéficie sans tarder ; cela arrive à point, tombe bien, me sauve la mise au moment où j'en avais la nécessité. Le critère pour interpréter les événements comme un don tient. Le caractère de don vient donc de la convenance de ce qui surgit, ou plus exactement de l'aveu que je fais de leur convenance, de leur reconnaissance comme donnés à moi sans moi. A supposer même qu'il ne s'agisse que d'heureux hasards (mais là aussi les indications indiscutables manquent toujours), leur interprétation comme un don dépendrait encore plus de l'aveu par moi d'un défaut ou d'un manque. Ce que confirme, *a contrario,* mon droit à l'ingratitude : aucune évidence ne peut l'anéantir et je puis toujours interpréter un don, même déclaré, patent et considérable, comme un échange implicite, une exigence de rendre, une atteinte à mon indépendance, etc. ; je peux toujours dénier le don comme don, confirmant ainsi que le don se reconnaît d'abord à la reconnaissance que j'en ai. Identifier le don en tant que don revient plus au donataire qui l'admet, qu'au donateur (d'ailleurs réduit). Et, si je ne produis certes pas le don dans l'attitude naturelle (où joue le donateur transcendant), je l'instaure en régime de réduction (avec donateur réduit). Mais s'il y a reconnaissance, comment s'accomplit-elle ? Par l'aveu que le surgissement du don ne m'appartient pas – pas plus qu'il n'appartient au donataire comme à sa cause. Puisqu'il *se* donne, le don n'apparaît comme don au donataire, que si ce dernier se reconnaît justement comme dernier, ou du moins second – comme ce qui reçoit, fait une dette, doit quelque chose à il ne sait qui ou quoi.

Avec cette reconnaissance de dette, il ne s'agit pas, contrairement aux apparences, de peu ; il y va au contraire de l'épreuve moralement et phénoménologiquement la plus rude : parvenir à faire une exception au principe que « Je ne dois rien à personne ». Suspendre ce principe équivaut à rien de moins qu'à renoncer à l'égalité de soi à soi, donc au modèle par excellence de la subjectivité et aussi, du même coup, à suspendre le principe d'identité, qui métaphysiquement la soutient[1]. *b)* La deuxième question demande : « Y a-t-il à reconnaître un donateur ? » Car une fois le don admis et écartée l'hypothèse d'un hasard opportun, reste à décider si l'on doit y admettre un donateur. Ce don renvoie-t-il ou non à un donateur – car il se trouve des dons sans aucun renvoi, en apparence du moins (« don de la nature », « don du ciel ») ? S'il se trouve un donateur, de quel étant s'agit-il ? Car le fait que ce donateur manque ne supprime pas la question, mais ouvre toute latitude d'y répondre, puisqu'aucune autorité n'y pèse plus ; par son absence même, le donateur donne au donataire, outre le don, décision d'identifier ce qui donne ; il lui abandonne de déterminer sa propre existence ; mieux, il remet son sort au prestige du don donné à l'égard du donataire lui-même. Au contraire de la reconnaissance du don comme don, que le donataire pouvait accomplir avec une connaissance (au moins partielle) du don, la décision du donateur manquant par le donataire demande donc une reconnaissance sans connaissance. Il faudrait récuser cette exigence comme parfaitement insensée, s'il s'agissait ici de la non-connaissance d'un objet ou d'un étant ; mais justement le don (éventuellement étant ou objet) peut se connaître et il doit, lui, se reconnaître (comme don) à partir de sa connaissance. Tout autre, la reconnaissance sans connaissance concerne l'accès au donateur (sans doute un autrui) dans le don sans donateur, au donateur manquant (réduit) d'un don connu. Il s'agit d'un écart absolument spécifique, où l'inconnaissance marque moins un handicap qu'une voie d'accès spécifique : si le donateur pouvait se connaître sur le mode où se connaît le don, il deviendrait précisément

1. Voir *infra*, § 9, p. 131.

un don donné, mais n'apparaîtrait pas comme donateur[1]. Franchir cet écart, reconnaître le donateur sans le connaître, demande plus que la reconnaissance simple (envers le don connu) – seul l'amour pourrait s'y risquer. C'est précisément parce que le donateur se retire (réduction) que le donataire pourrait se risquer à l'aimer (ou non). En recourant à ce concept difficile d'usage, nous transgressons décidément l'interprétation économique du don, pour admettre les dimensions de la donation à laquelle, par mise entre parenthèses du donateur, accède le don.

On conclura donc que le donateur peut et doit se mettre entre parenthèses, puisqu'un don quelconque s'accomplit encore sans lui. Au donateur, situé selon l'attitude naturelle dans la région-monde (« origine », « principe », « cause », « père », etc.), se substituent, en régime de réduction, des vécus immanents à la conscience du donataire, permettant de voir le phénomène du don : le donateur comme le disparu de l'héritage, comme le donateur sans conscience de donner, et enfin comme la dette irréductible. Ces trois vécus appartiennent à l'immanence et ne doivent rien à la transcendance – dont le donateur naturel a été réduit. La conscience phénoménologique n'exige pourtant rien de plus pour décrire un don conforme à la donation – désormais pure, puisque franche de tout donateur transcendant. Mais, comme c'est ici le donateur qui manque, la description du phénomène de don ne peut se constituer qu'à partir du donataire, tenant le rôle de la conscience phénoménologique pure. Le donataire reçoit la charge de constituer le don, ce qui convient à l'essence du don – d'abord à recevoir comme une donnée pour la conscience. D'où il suit qu'ici disparaît le paradoxe de la précédente réduc-

1. La réduction ne perturbe pas cette exigence ; il se pourrait même qu'elle y fasse droit, sur son mode propre. Que l'inconnaissance (absence d'intuition, absence de présence) définisse l'horizon où se joue seul l'accès à autrui, Husserl l'a établi avec la dernière netteté en opposant son apprésentation à la présence intuitive (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie,* § 4 et 39 et Appendice XXVII, Hua. XIII, respectivement p. 114 sq., 188 sq. et 263 sq. ; tr. fr. J. English, Paris, 1991, respectivement p. 95 sq., 207 sq. et 224 sq.) ; *Idées directrices... II,* § 44-45, Hua. IV, p. 162 sq., tr. fr. E. Escoubas, Paris, 1982, p. 230 sq. ; et *Méditations cartésiennes* V, § 50, Hua. I, p. 157 sq.).

tion (le producteur supposé du don quant à la réalité, le reçoit quant à la phénoménalité) : la réduction phénoménologique du donateur coïncide exactement avec le caractère essentiel du don – qu'il est à recevoir par le donataire auquel il apparaît. Ainsi, même sans donateur, le don s'accomplit, car il suffit qu'il *se* montre, pour qu'il *se* donne au donataire.

§ 11. La mise entre parenthèses du don

Le don sans objet

Les deux précédentes mises entre parenthèses ne laissaient plus en jeu que le don, libre désormais tantôt du donataire, tantôt du donateur. Puisqu'il ne peut s'en remettre à l'un ou l'autre pour être effectué – en régime de réduction, chacun et même le donateur le reçoit comme un phénomène qui se déclenche et advient sans lui –, le don ne dépend que de soi-même pour *se* donner. Il s'impose alternativement dans les vécus de conscience du donataire ou du donateur, mais sans jamais résulter de leurs causalités croisées, bref il ne dépend pas de leurs efficiences. On objectera pourtant, avec l'autorité du bon sens, que, quelle que soit la réduction ici menée, elle ne saurait mettre en question une évidence résiduelle : un don, même s'il *se* donne, ne se trouve donné, qu'en se transférant à titre d'étant, d'objet ou de bien par un donateur à un donataire ; et si parfois l'un ou l'autre de ces deux termes vient à manquer (en admettant les réductions faites), c'est justement parce que le transfert, lui, persiste, qui exige un point fixe – le don comme le tiers neutre et permanent, qui passe sans dommage de l'un à l'autre ; il ne saurait donc y avoir de mise entre parenthèses du don donné et la réduction s'y arrêterait. A cette objection, il faut retourner son argument : doit-on interdire la mise entre parenthèses du don donné, parce que celui-ci ne pourrait se concevoir que comme un étant, un objet, un tiers neutre, ou, inversement, le don donné ne se conçoit-il sur ce mode objectif que parce que sa mise entre parenthèses n'a pas été sérieusement entreprise, ni même envisagée ? Inversement, le don donné ne pourrait-il pas, une fois appréhendé

en régime de réduction, se concevoir sur un tout autre mode que celui d'un étant ou d'un objet, transféré et neutralisé ? Comment le don se donne-t-il ? Quand il se donne, évidemment. Mais précisément que signifie, pour le don, de *se* donner ? Ici diffèrent radicalement la considération du don se donnant d'après l'attitude naturelle et sa considération en régime de réduction. Dans le premier cas, le don se donnerait lorsque s'effectue le transfert d'un étant ou d'un objet depuis un donateur jusqu'au donataire, ce tiers neutre restant immuable au cours de son transfert. Dans le second cas, le don consiste-t-il encore dans le transfert d'un étant ? Assurément pas. D'abord parce que le transfert peut ne pas toujours assumer le statut de la cession de la propriété d'un bien (il peut s'agir d'un prêt, d'un usufruit, d'un droit d'usage, etc.) ; il peut ne pas même revêtir le moindre statut juridique (s'agissant d'une convention privée, d'un accord tacite, etc.). D'ailleurs, en elle-même, une telle réglementation suffirait à menacer le statut même de don en le reconduisant, par la justice du droit, à celui de l'échange.

Mais le don se distingue du transfert d'un objet ou d'un étant pour un motif autrement radical : le don peut souvent ne pas traiter avec le moindre objet ; lorsqu'il s'agit de performer une promesse, une réconciliation (ou une rupture), de tenir une amitié ou un amour (ou une haine), le don indiscutable ne s'identifie pas avec un objet, ni avec son transfert, mais s'accomplit seulement à son occasion, voire sans eux. Lors d'une bénédiction ou une malédiction, comme celle qu'Harpagon « donne » à son fils[1], au sens strict aucune chose, rien de réel n'est dénié ; c'est d'ailleurs pourquoi le don de la malédiction peut, en retour, se refuser si fermement ; mais les conséquences matérielles de la malédiction, aussi sérieuses soient-elles (perte d'héritage), restent moindres que ses effets

1. Molière : « Harpagon : Je t'abandonne. – Cléante : Abandonnez. – H. : Je te récuse pour mon fils. – C. : Soit. – H. : Je te déshérite. – C. : Tout ce que vous voulez. – H. : Et je te donne ma malédiction. – C. : Je n'ai que faire de vos dons » (*L'avare*, IV,6, *Œuvres complètes*, P. A. Touchard, Paris, 1962, p. 455). Il y a ici un double refus de l'objectité : celui d'Harpagon, qui ne donne que sa malédiction (la privation, la dénégation par excellence, ontiquement vide), et celui de Cléante, qui refuse même le don de rien, même l'anti-objet. Cette exécration de la bénédiction reste un don, mais manifesté comme parfaitement irréel.

immatériels (perte de la filiation, de l'identité, etc.). Or ce rien – nulle chose ou objet – n'empêche pourtant pas ici le don de s'exercer à plein, comme don de la malédiction, d'autant plus compréhensive et déterminante que parfaitement symbolique – irréelle. Loin de se confondre avec le don, l'objet ou bien disparaît du jeu, ou bien se réduit à un simple support occasionnel, interchangeable et facultatif (témoignage, gage, souvenir, etc.), bref un simple indice pour le véritable enjeu du don, beaucoup plus précieux et sérieux que l'objet qui, par convention, le représente. De fait, plus le don délivre une richesse considérable, voire sans mesure, moins il parvient à se rendre visible comme chose et à titre d'objet ; ou plutôt, moins l'objet qui le rend visible correspond à l'accomplissement phénoménal du don. *a)* Le don du *pouvoir* en offre un exemple net. Remettre le pouvoir à quelque héritier ou à l'élu suivant n'équivaut jamais, à la fin, à lui remettre le pouvoir lui-même, comme tel, puisque ce dernier ne consiste pas en un objet, ni même en une somme d'objets, mais en un rapport nouveau et absolument unique à l'ensemble innombrable et démesuré d'objets et d'étants ; ce rapport, n'étant à strictement parler rien d'étant ni d'objectif, ne peut donc lui-même se transférer, ni se remettre. Aussi le don du pouvoir se résume-t-il en une remise des simples insignes du pouvoir : le *pallium,* la couronne, la grand-croix, les clés ou le code confidentiel de l'arme suprême, etc. ; et justement ces insignes, à eux seuls, ne confèrent (ne donnent) pas le pouvoir, ils le symbolisent seulement, ce qui suffit ; restant des objets, les insignes – même du pouvoir – ne peuvent pas donner plus que ce qu'ils ont et sont eux-mêmes ; donc les insignes du pouvoir ne donnent pas le pouvoir. D'ailleurs le mystère du pouvoir tient précisément à ce que l'écart entre ses insignes et son effectivité repose uniquement sur cette instance sans nom, ni réalité, que l'on peut appeler prestige ou gloire. En effet, le pouvoir ne se donne pas avec des objets, parce que – donnant lui-même un rapport neuf à une somme d'objets – il n'est pas un objet, ni sur le mode des objets, mais apparaît sur le mode de l'irréel. Donner le pouvoir n'équivaut jamais à transmettre un ou des objets, mais à donner, à l'occasion d'un objet transmis (symbole) le don inobjectivable d'un empire sur les objets. *b)* Un second exemple s'y ajoute : se donner *en personne à autrui.* Ce don – dont le sérieux nous coûte trop pour que nous

puissions le contester – ne coïncide évidemment pas avec le transfert de propriété d'un objet quelconque. Preuve en est que la remise de mon corps à autrui pour en jouir – la vie commune ou le mariage comme la jouissance des propriétés sexuelles d'autrui –[1] s'annule comme don de soi sitôt que ce transfert devient soit une appropriation par autrui, soit le prix d'un échange : appropriation et échange interprètent mon corps comme l'objet qu'en droit il n'est jamais ; le transfert de mon corps annule le don en un commerce, et en interdit le don au profit d'une objectité. Remettre mon corps à autrui ne permet donc pas, de soi, de me donner à lui : l'objectivation de mon corps en un objet le disqualifie comme don ; plus je livre mon corps contre réciprocité (remboursement, économie), moins je le donne : mon corps se livre, mon cœur se garde – ne se donne pas (Arletty). Le don ne consiste pas en un objet – parce qu'il ne consiste pas du tout. Aussi a-t-on recours, pour rendre visible le don inobjectivable, à des objets strictement occasionnels ; la bague (anneau d'une chaîne supposée) atteste qu'autrui s'est donné à moi en me donnant cet objet, et réciproquement ; mais les deux dons (de l'anneau et d'autrui) ne coïncident jamais ; car cet anneau n'accomplit évidemment pas de lui-même le don fait par autrui, parce qu'il aurait assez de prix pour payer mon propre engagement en retour (comme si cet anneau d'or valait ma vie, mon consentement, mon propre abandon), ni pour confirmer ce qu'autrui m'a donné en se donnant en personne ; au contraire, l'anneau atteste le don que je suis devenu en recevant (celui d') autrui, précisément parce qu'il *ne* l'égale en réalité *pas*, mais en offre l'indice symbolique, sans commune mesure avec ce qui se montre pourtant en lui. *c)* D'où un troisième exemple : donner sa *parole*. Que donnons-nous, lorsque nous donnons notre parole ? A l'évidence,

1. Pour reprendre la formule toute de conceptuelle obscénité avancée par Kant : le « ... mariage, c'est-à-dire la liaison de deux personnes de sexe différent en vue de la possession réciproque, pour toute la durée de la vie, de leurs propriétés sexuelles ». Il s'agit d'un « contrat » (*Métaphysique des mœurs I*, § 24), donc plus d'un don mais d'un commerce (littéralement d'un commerce charnel), parce que, de pair avec ce premier manquement au don (échange), un deuxième l'appuie : l'objectivation du don, ici de la personne, en un objet réel : « ... chaque personne est acquise par l'autre comme chose » (§ 25, Ak. A., VI, 277 et 278, nous soulignons).

nous ne donnons aucun objet, nous ne promettons même aucun étant ; et pourtant, nous donnons vraiment un don constatable, tangible, affectant : celui de supprimer le mensonge, de lever le doute sur la sincérité de notre comportement, bref de donner confiance. En effet, le don de la parole, justement parce qu'il ne coïncide avec aucun objet particulier, parvient à modifier radicalement le statut de chacun des objets que je traite – les choses (propriétés, décisions, conduites) se déploieront conformément à ma parole ; donner ma parole revient à rendre non point les énoncés adéquats aux choses (vérité théorétique), mais les choses adéquates à ce que je promets envers un certain autrui (véracité pratique) ; la véracité ainsi provoquée peut s'étendre à tout étant ou objet, parce qu'elle ne s'identifie à aucun et opère sur leur statut, non sur leur contenu. L'irréalité de la parole donnée se confirme aussi par sa temporalité particulière : donner sa parole implique bien sûr de la tenir ; mais je ne la tiens, que si je la tiens jusqu'au moment que l'engagement a fixé ; ce délai peut rester fini (dans un engagement commercial, politique, etc.) ; pourtant, au sens fort de la parole donnée, le délai va jusqu'au terme de la vie : l'amant ne peut pas donner sa parole à moins que pour toujours, pour la vie. Par suite, la parole donnée reste encore inaccomplie durant tout le temps du délai, irréalisée aussi longtemps qu'elle accomplit ce qu'elle a promis. Elle se réalise à chaque instant en se réalisant sans fin, donc pas avant la fin ; aucun de ses objets accidentels à un instant ou l'autre ne coïncide avec son objectif – rester fidèle à ce qui a été dit. La parole donnée se donne donc non seulement au futur, mais elle ne s'accomplit que selon le futur, avec le statut d'une stricte possibilité, qui ne peut, ni ne doit s'effectuer dans un objet ou un étant. Il s'agit bien d'un don – la véracité d'une parole habilitant la relation intersubjective – qui régit des objets et des étants, mais d'un don qui lui-même ne se donne pas comme un objet ou un étant[1].

1. A partir de ces trois exemples, on pourrait sans difficulté montrer que d'autres dons excèdent encore plus évidemment toute objectité : donner la vie, donner sa vie, donner la mort, donner la paix, donner le temps, donner son temps, donner sa caution, donner un sens, etc. Nous devrons les considérer plus tard (*infra*, s. IV, § 24, p. 340 sq.).

Ainsi, le don peut-il à tout le moins ne pas toujours coïncider avec l'objet qu'il met en œuvre. Mieux, il faut suggérer comme une règle de fond que, plus un don se montre considérable, moins il se réalise comme un objet et par un transfert de propriété. Seuls les dons primaires et même les plus pauvres coïncident sans reste avec un transfert d'objet ; et il ne va même pas de soi que toutes les tractations du commerce (pourtant déjà exclues de la stricte donation) s'épuisent dans ce simple transfert. Ou encore : plus le don se radicalise, plus l'objet éventuel se réduit en lui au rôle abstrait de support, d'occasion, de symbole. Réciproquement, les dons qui donnent le plus et le plus décidément ne donnent jamais *rien* – aucune chose, aucun objet ; non qu'ils déçoivent l'attente, mais parce que ce qu'ils donnent n'appartient ni à la réalité, ni à l'objectité et peut ainsi surpasser toute attente, voire combler un désir. En régime de réduction, le don s'accomplit d'autant mieux qu'il ne se réifie en aucun objet.

La donabilité

Mais si le don, du point de vue du donateur, ne coïncide avec aucun objet, à quoi se reconnaît-il ? Pour répondre, tentons de considérer aussi strictement que possible comment l'objet devient éventuellement objet d'un don, ou plutôt (puisqu'il ne s'agit là que d'un objet occasionnel) comment le don se décide. Or, et c'est un fait remarquable, le don ne s'accomplit pas au moment où le donateur transmet, transfère ou transporte l'éventuel objet au donataire : cet acte résulte déjà la plupart du temps d'une décision immatérielle, mais seule faisant foi (comme la remise des prix vient après le conseil qui les décerne). Quand donc décide-t-on du don – qu'il y a à donner, à donner ceci, à celui-ci, pour telle raison ou, plus souvent, pour quelle absence de raison, etc. ? Toutes les raisons, toutes les circonstances et toutes les passions ne peuvent cependant provoquer nécessairement le don – sauf à le rendre nécessaire, donc à l'annuler comme don ; le calcul du meilleur s'oppose en l'occurrence au bien du don, en le soumettant toujours, quoique à la limite, au principe de raison suffisante. La liberté du don implique que la

décision de le donner n'obéisse qu'à la logique de la donation, donc à sa gratuité sans retour. Mais alors, comment la décision de donner peut-elle respecter cette exigence ? Lorsque le donateur considère de lui-même, pour la première fois, tel don (voire tel objet occasionnel du don) comme un don possible ou plus exactement comme donable[1]. Et si le don (voire son objet occasionnel) devient donable, il ne le doit à aucun prédicat réel additionnel, comme si une nouvelle détermination venait s'ajouter à celles qui le caractérisaient déjà ; l'objet reste identique, qu'il soit donable ou non, indifférent à sa possibilité de devenir don. Mais, selon que la donabilité s'en empare ou non, sa modalité, son aspect, bref sa phénoménalité se modifieront : au moins pour un des regards portés sur lui – celui justement du futur donateur – ce qui, aux autres, reste un bien qu'on s'approprie comme devant-être-possédé, apparaît comme devant-être-donné. Entre ce qui vire au donnable et le regard qui le reçoit comme à donner, la relation ne sombre ni dans la subjectivité (car le regard ne provoque pas le donable), ni dans la réalité (car la donabilité ne se résume pas à un prédicat réel) : la relation de donation les convoque au même titre ; elle s'empare de l'un et de l'autre d'une seule autorité, celle du mode d'apparaître de ce qui se montre comme donable pour celui qui le voit comme devant le donner. Cette relation égale, qui régit les deux termes de l'apparaître, constitue précisément la donation

1. Nous retrouvons ainsi une admirable formule de saint Thomas d'Aquin : « ... donum non dicitur ex eo quod actu datur, sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari [...] in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur – ... le don ne se dit pas du fait qu'il est donné en acte, mais pour autant qu'il a l'aptitude à pouvoir être [ou : se] donner. [...] Sous le nom de don, il s'agit de l'aptitude à ce que l'on soit donné » (*Summa Theologiae Ia,* q. 38, a. 1). Cette aptitude à être donné se trouve aussi privilégiée, en une rencontre intrigante, par M. Mauss : « ... la *res* n'a pas dû être, à l'origine, la chose brute et seulement tangible, l'objet simple et passif de la transaction qu'elle est devenue. Il semble que l'étymologie la meilleure est celle qui compare avec le mot sanscrit *rah, ratih,* don, cadeau, chose agréable. La *res* a dû être, avant tout, ce qui fait plaisir à quelqu'un d'autre » (*Essai sur le don, op. cit.,* p. 233). « Ce qui fait plaisir à quelqu'un » est comme devant être donné, ce que nous nommons la donabilité, et s'oppose à « l'objet simple et passif de la transaction », exactement ce que nous nommons l'objet de l'échange économique. Le don porte en effet par excellence sur des usuels *(Zuhandene),* non sur des subsistants *(Vorhandene)*, mais au point que ces usuels peuvent même parfois (en fait, souvent) se dispenser de toute étantité réelle.

pure, dans l'une de ses fonctions phénoménologiques essentielles. Elle surgit de temps à autre, imprévisible et silencieuse, embrassant tel regard parmi une foule d'autres, qui se bornent à posséder et commercer, devant un bien tel, qu'il impose – du moins à *ce* regard – qu'il le donne. Alors la donation en un éclair ouvre un horizon de visibilité neuf, cédant à « La joie d'au-dessous de mon cœur, cette chose en nous qui donne »[1]. – Ainsi, la donabilité définit le vécu de conscience pour le donateur du don réduit. Le don se donne comme tel, dans l'immanence pure et sans transcendance d'objet, lorsque le donateur potentiel éprouve le poids de la donabilité.

Ainsi, le don ne consiste pas en un objet transféré, mais en sa *donabilité.* Par *donabilité,* nous entendons aussi bien une détermination du don donné que du donataire. *a)* La donabilité caractérise certains phénomènes en certaines circonstances d'apparaître, non pas comme une puissance passive (tel phénomène susceptible, par sa valeur et sa disponibilité, qu'on choisisse d'en faire, entre autres comparables, le don), mais comme une potentialité positive : tel phénomène apparaît de telle sorte qu'il demande, de soi, à passer à l'état de don, de *se* donner. La donabilité ne permet pas seulement de se [laisser] donner, elle le demande – le don comme [le] devant être donné. Paradoxalement, c'est l'exigence de donation exercée par le donable qui fait le don, et non pas le donateur, qui y cède (on non). *b)* Réciproquement, la donabilité s'exerce sur le donateur selon un mode que nous avons déjà rencontré : le don potentiel apparaît au donateur comme devant être abandonné, lâché, perdu ; il apparaît peu à peu soit comme le bien déjà d'un étranger, soit comme insensiblement facultatif, soit comme le moyen d'accès à autrui, etc., jusqu'au moment où le *Je* se découvre irrémédiablement en la situation de donner, en posture de donateur. Cet assaut de la donabilité sur le *Je* croît en proportion directe de la montée de la même donabilité dans l'aspect du phénomène concerné. A la fin, la donabilité envahit le phénomène au point que le *Je* admet que le principe « Je ne dois rien à personne » peut, ici au moins, subir une exception. Le don commence et, en

1. P. Claudel, *La jeune fille Violaine, op. cit.*, p. 590.

fait, s'achève, dès que le donateur envisage de devoir quelque chose – un don sans chose – à quelqu'un, donc lorsqu'il se reconnaît en situation non seulement de donataire, mais aussi d'abord de débiteur. Le don surgit quand le donateur potentiel soupçonne qu'un autre don (reçu, mais non encore perçu) l'a précédé, auquel il doit quelque chose, auquel il se doit de rendre, de répondre. Certes, le don réside dans la décision de donner prise par le donateur potentiel, mais ce dernier ne peut décider qu'autant qu'il cède à la donabilité, c'est-à-dire reconnaît qu'un autre don l'a déjà obligé. – On conclura donc qu'en régime de réduction, le vécu de conscience où se donne le don consiste dans la décision du don – celle de donner le don par le donateur, mais surtout celle de décider le donateur à donner par la donabilité. En décidant le donateur à le donner, le don *se* donne ainsi de lui-même.

L'acceptabilité

Ce paradoxe trouve-t-il confirmation lorsque, pour définir le vécu de conscience correspondant au don en régime de réduction, nous passons du point de vue du donateur à celui du donataire ? Que signifie pour le donataire de recevoir un don ainsi réduit ? Sera-ce de transférer un objet de la propriété d'autrui à la sienne ? Non, sans doute. D'abord parce qu'un tel transfert ne concerne plus le don, mais l'échange et son économie, où il signe la vente et l'achat ; bref, il relève du commerce. Ensuite parce que, ici comme déjà du point de vue du donateur, nombre de dons s'accomplissent sans aucun transfert de propriété, parce qu'ils ne tiennent pas leur réalité d'un objet : comme nous l'avons vu, recevoir d'autrui la vie, le temps, la mort, la confiance, sa parole, son amour ou son amitié ne se dit ni ne s'accomplit jamais en termes de propriété (pas plus que de désappropriation) ; en effet, tout objet fait ici défaut, hormis d'éventuels objets occasionnels (symboles, etc.). Surtout, l'acte de recevoir un don ne consiste ni dans le transfert de propriété, ni dans l'objet reçu, pour un motif évident, mais réside dans l'acceptation, ou plutôt dans l'*acceptabilité* elle-même de ce don. Deux circonstances le montrent clairement, le don

ignoré et le don *refusé. a)* Supposons le cas d'un don parfait en sa réalité (à titre d'objet, d'étant) – un objet réel intentionnellement proposé par un donateur identifiable et rationnel. Or, bien que proposé dans les règles, il arrive que ce don ne puisse pourtant s'accomplir comme un don parfait, et cela sans pourtant aucun motif réel, puisque ne lui manque justement aucune détermination de chose. Il suffit pour cela que personne (nul donataire potentiel) ne sache ou ne veuille le reconnaître comme un don, qu'on l'ignore purement et simplement et le laisse passer sans y voir un don, c'est-à-dire un don à recevoir. Laisser passer sans rien demander, ne rien prendre, donc finalement ne rien voir d'un phénomène en instance de donation, telle fut exemplairement l'attitude de Perceval, quand défilait devant ses yeux la procession du Graal : « Le jeune homme nouvellement venu en ces lieux /ce soir-là, voit cette merveille. /Il s'est retenu de demander /comment pareille chose advenait, / [...] Ainsi craint-il, s'il demandait, / qu'on jugeât la chose grossière. C'est pourquoi il ne demanda rien – *por ce si no demanda mie.* »[1] Plus tard, l'événement de l'aventure révélera que le refus de demander, c'est-à-dire de voir un don à recevoir comme tel, résultait d'abord d'un mauvais conseil (un chevalier ne doit pas parler inconsidérément), mais surtout d'un méfait refoulé (avoir quitté sa mère qui en meurt) : « Pour le péché que tu en as, /il advint que tu n'as rien demandé / de la Lance ni du Graal. / De là sont venus nombre de tes malheurs. »[2] Que manquait-il donc au Graal pour que Perceval le reçût comme le don par excellence ? Rien de réel en effet. Il manquait donc une détermination irréelle – son acceptation, sa réception, ou plus précisément qu'un témoin d'abord neutre (le spectateur désengagé de la procession) décide de considérer que cet objet occasionnel (le Graal) ne se montre que pour se donner, pour qu'on le reçoive comme don du Christ. Il n'a rien manqué au don que le simple regard de Perceval, pour se faire voir comme un don et se trouver un

1. Chrétien de Troyes, *Le conte du Graal ou le roman de Perceval,* éd. C. Mela, Paris, 1990, vers 3140-3150. On insiste sur ce refus de demander aux v. 3182-3183, 3230 et 3242.

2. *Ibid.*, v. 6325-6327.

donataire. La décision de recevoir le don à titre de son donataire n'implique nul effort réel et pourtant coûte beaucoup : il s'agit en effet de recevoir un objet (occasionnel) non plus comme un dû ou un pris, mais comme un don, par définition indu ; en un premier temps du moins, recevoir un don indu impose l'humiliation de devoir quelque chose à quelqu'un – au don, qui fait l'aumône de lui-même, il faut donner en retour cette autre aumône, l'acceptation. Le don apparaît, dans l'immanence de la conscience du *Je* en situation de donataire, par le vécu de l'humiliation liée à sa réception : le don se réduit, une fois la transcendance de son objet mise entre parenthèses, au vécu de ce qui est à recevoir et peut ne pas l'être – l'acceptabilité.

Supposons ensuite *b)* ce don réellement accompli et de surcroît reconnu comme un don donné à un donataire potentiel. Pourtant, il peut encore, sans rien perdre de sa perfection réelle, échouer à s'accomplir de fait comme un don : il suffit que le donataire potentiel et pourtant avoué le refuse. Soit par mépris (« trop peu »), soit par méfiance (« ...et dona ferentes »), soit par pure malignité (« cela ferait bien trop plaisir »)[1]. Que manque-t-il alors à ce don pour se déployer ? Évidemment rien de réel, puisque toute la difficulté vient de ce qu'on a déjà mis à disposition tout ce qui, dans le don, a rang de chose, sans que le don se donne vraiment pour autant : le cadeau des Grecs a bien été avancé, sa matérialité (il est de bois, haut), ni sa disponibilité (il est creux, mobile) ne peuvent se discuter ; Bérénice aime sans nul doute Titus, qui le lui rend bien. Ce qui manque ne doit plus rien au réel,

1. Corneille a exemplairement mis en scène le refus d'un don reconnu et avoué. Ainsi, le personnage d'Alidor ne tolère d'aimer qu'à condition de pouvoir garder le pouvoir de ne pas aimer : « Les règles que je suis ont un air tout divers : / Je veux la liberté dans le milieu des fers. / Il ne faut point servir d'objet qui nous possède, / Il ne faut point nourrir d'amour qui ne nous cède : / Je le hais, s'il me force et quand j'aime je veux/[...] Donner quand il me plaît et retirer ma foi » (*La place royale*, I, 4, v. 203-212). Il s'agit littéralement de récuser l'acceptabilité d'un don offert de fait : « On veut éteindre un feu par ses yeux allumé / Et ne le point aimer quand on s'en voit aimé » (V, 3, v. 1304-1305). Afin de refuser le don en tant même qu'il se donne, Alidor imagine de transmettre la femme supposée aimée à un tiers, et souligne clairement que « C'est moins pour l'obliger que pour me satisfaire, / Moins pour le [sc. bonheur] lui donner qu'afin de m'en défaire » (IV, 1, v. 897-898).

déjà parfaitement acquis. Il ne lui manque que sa pure et simple acceptation : que les Troyens veuillent bien du cheval des Grecs, que Titus veuille bien de Bérénice – il ne manque que l'acquiescement, la décision de recevoir : « Ne donne point un cœur qu'on ne peut recevoir. »[1] Le don s'accomplit parfaitement lorsque je – le donataire – me décide à le recevoir. Sa performance tient plus à ma décision de l'accepter qu'à la disponibilité de son objet occasionnel. Il y a plus : cette décision, je la subis autant que je la prends, puisqu'elle dépend d'abord du mode d'apparaître du don : selon qu'il se montre plus ou moins comme ce qui a à se donner (et à moi), j'acquiesce (ou non) à le recevoir ; son allure phénoménale seule me le rend plus ou moins acceptable (c'est-à-dire convenable, approprié, attirant, séduisant) – il me revient selon qu'il « me revient ». Le débat n'a pas lieu entre mon libre-arbitre neutre et l'objet neutre, mais entre mon regard voyant le phénomène donné et la recevabilité de son apparaître. Mon éventuel désir ou besoin brut ne change rien, car ils s'adressent encore à l'apparaître du don, tel qu'il sait (ou non) se faire recevoir, se faire accepter. Le don, en effet, a essentiellement à se faire accepter et, pour cela même, peut souvent se voir récusé, ignoré, méprisé. La phénoménalité du don se joue, entre autres caractères, dans son acceptabilité. Mais l'acceptabilité du don se précise encore comme sa recevabilité. En langage administratif, la recevabilité d'une candidature, d'une action en justice, d'un appel ou d'un pourvoi, bref d'une demande, désigne sa conformité avec un ensemble de lois ou règlements, donc sa prise en considération ; et un don, comme une plainte, demande à ce qu'on le reçoive ; il plaide pour sa recevabilité, par tous les prestiges de son apparaître devant un tribunal qui le règle et le norme selon ses propres lois – le donataire. Le don se montre (phénoménalement) de telle sorte qu'il conquiert (ou impose) sa recevabilité à un donataire – il se montre afin de se donner.

1. Racine, *Bérénice*, IV, 5, v. 1070.

Se décider au don

On objectera inévitablement que le don réduit à la recevabilité ne coïncide pas avec le don précédemment réduit à la donabilité. Autrement dit, que le caractère de « se décider » (au don) ne peut avoir le même sens selon qu'il s'agit de se décider à donner le don, comme pour le donateur, ou qu'il s'agit de se décider à le recevoir, comme pour le donataire : en effet, la donabilité reste bien un vécu de conscience référable à un phénomène, tandis que l'acceptabilité consiste, au mieux, en une décision de volonté, sans contenu phénoménal. Cette objection s'appuie, en fait, sur un présupposé en apparence évident : il n'y a rien de plus aisé à concevoir que la possibilité de recevoir (car qui ne souhaite spontanément recevoir ?), tandis qu'au contraire la donabilité reste problématique, donc peut s'analyser (car qui souhaite spontanément donner ?). Or il faut contester fermement ces évidences de l'attitude naturelle : le concept de la décision de recevoir (acceptabilité, recevabilité) reste en fait essentiellement aporétique. *a)* D'abord parce que recevoir implique aussi de recevoir ce que l'on n'attendait pas, de s'exposer à la contingence imprévisible d'un événement, qui surgit de son propre chef ; accepter le don, en son statut d'apparaître, implique, nous le verrons, une phénoménalité de l'imprévisible. Mieux, le propre d'un don, c'est souvent que – selon l'expression commune – « ce n'est pas un cadeau » ; le don donne aussi ce que l'on ne souhaitait pas, voire ce que l'on redoutait ; puisqu'il se donne d'abord à partir de soi, il advient plus souvent comme un accident que comme une bonne fortune. La peau de chagrin aussi arrive comme un don. L'acceptabilité implique donc de s'exposer à la contingence pure de l'événement, à son imprévisibilité, à son indisponibilité ; elle impose toujours une épreuve et les vécus qui y conviennent (soumission, crainte, inconnaissance, etc.). *b)* Ensuite parce que, pour décider de recevoir, il faut beaucoup plus que le désir de posséder et la recherche de l'intérêt propre ; il faut même, dans nombre de cas, les mettre entre parenthèses, puisque la recevabilité impose de renoncer à l'autarcie, telle qu'elle s'appuie sur le principe que « je ne dois rien à personne ». Tout comme nous avons vu plus haut que la donabi-

lité (à titre d'un des vécus du don réduit) exigeait de suspendre ce principe de l'identité à soi, nous constatons aussi que l'acceptabilité (en tant qu'autre vécu du don réduit) demande la même mise hors jeu : recevoir le don implique de reconnaître devoir quelque chose – le don – à quelque chose – le donateur parfois, la donation toujours. Se décider à recevoir un don impose donc d'accepter, avec et pour ce don, de devoir quelque chose à..., bref de recevoir en même temps que ce don, la conscience et la reconnaissance de dette. La gratuité du don se paie par la reconnaissance – du don et de sa gratuité même. Se décider à recevoir le don équivaut à se décider à devenir l'obligé du don. La décision entre le donataire potentiel et le don ne s'exerce donc pas tant du premier sur le second, que du second sur le premier : il faut que le don, par l'attrait et le prestige de sa phénoménalité propre, décide le donataire à l'accepter, c'est-à-dire le conduise à sacrifier son autarcie pour le recevoir. Le don décide donc lui-même en dernière instance de son acceptation en décidant [de] son donataire. Le don *se* montre afin de *se* donner et de donner de le recevoir.

On conclura donc qu'en régime de réduction, le vécu de conscience où se donne le don consiste aussi en son acceptabilité. Mais cette acceptabilité dépend, au même titre que la donabilité, d'une décision – celle de recevoir ou de donner le don. Se décider à cette double décision revient certes au donataire et au donateur, mais toujours à partir du phénomène réduit, selon que le don *se* donne de lui-même sous l'aspect des vécus de donabilité et d'acceptabilité. Le don réduit à la donation *se* donne à la conscience comme ce qui *se* donne de lui-même, tant du point de vue du donateur que du point de vue du donataire. Cette première détermination n'a rien de paradoxal, ni de tautologique : elle indique que le don ne demande qu'on ne s'y adonne, en le donnant ou en recevant, qu'autant que lui-même *se* donne le premier ; pourtant, ce don n'apparaît pleinement qu'à partir du moment où ses protagonistes s'y adonnent – le reconnaissent à l'occasion d'un étant, d'un objet, voire dans l'absence d'étant et d'objet. Reconnaître ainsi le don implique un regard phénoménologique, strict et particulier : celui qui, devant le fait, le voit comme un don. Il s'agit, si l'on veut, d'herméneutique, mais d'une herméneutique qui donne moins un sens, qu'elle ne le reçoit pour précisé-

ment entendre un don. Moins don du sens que sens du don – provenant du don, elle voit le fait comme un don, parce qu'elle l'envisage à partir de la donation. Car si le don *se* décide, il se décide à partir de la puissance de la donation, qui pèse également sur le donateur et le donataire. L'instante puissance de la donation fait *se* décider le don comme don à travers le double consentement du donataire et du donateur, moins agents du don qu'agis par la donation.

Dès lors, le don, réduit en tant que ce qui *se* décide (comme recevable et donable), tient son caractère de donné de la donation, c'est-à-dire de lui-même. Le don se donne intrinsèquement de *se* donner.

§ 12. La donation intrinsèque

Le don réduit

La mise entre parenthèses du don en ses trois dimensions a permis de mettre en évidence un don réduit.

Ce résultat permet d'abord de définir l'acception proprement phénoménologique du don – à savoir qu'elle ne doit rien à un modèle anthropologique ou sociologique quelconque. Non qu'il faille les disqualifier, ni même les corriger ; tout comme sa critique formelle (J. Derrida), la tentative d'un « essai sur le don » (M. Mauss) garde une légitimité pleine et entière et nous n'avons pas manqué d'y trouver un indispensable appui ; mais cet appui n'a permis que de nous en détacher, comme une prise d'élan s'efforce de s'écarter de son point d'impact. Car il suffit de remarquer et d'admettre que ces essais et cette critique ne concernent en rien le don et ne définissent (ou ne récusent) que l'échange. Or le don s'oppose deux fois à l'échange. *a)* Il exclut la réciprocité que l'autre l'exige ; il s'accomplit parfaitement avec la disparition d'un des extrêmes (donateur ou donataire), sans lesquels l'autre y deviendrait caduque ; il ne consiste pas dans un transfert réel (ontique ou objectif), même si, éventuellement, il s'accommode d'un tel support occasionnel, alors que l'autre n'a d'autre

fonction que de faire passer une chose d'un possesseur à l'autre. Ici le don contredit l'échange en tant qu'économique ; et loin que le modèle économique des essais sur le « don » ouvre une voie vers le don conforme à la donation, il lui assigne son premier obstacle, sinon le principal. Certes il faut, pour conquérir la figure du don, se guider directement sur la donation, et non sur l'échange économique entre termes réels ; mais il faut surtout admettre que le don, de lui-même, ne permet jamais d'accéder à la donation, qu'il masque au contraire. Dès lors, toutes les objections que l'on pourrait adresser à la donation à partir des insuffisances ou contradictions du don, telles que l'entendent les essais sur le « don », deviennent caduque : il ne s'agit pas, pour nous, de comprendre la donation à partir du don, mais de redéfinir radicalement le don (Livre II) à partir de la donation (Livre I). Ce que l'on a tenté. *b)* La deuxième opposition tient à la méthode même de la phénoménologie. En effet, tandis que le don selon l'échange reste pris dans l'attitude naturelle, le don selon la donation surgit en régime de réduction. Car, si la non-intervention de tel des deux extrêmes ou la substitution à l'objet du don de sa recevabilité ou de sa donabilité accomplissent un progrès vers la gratuité (comme il est le cas), ils le doivent, plus essentiellement, à la réduction, qui les rend possibles ; elle seule met entre parenthèses la réciprocité de l'échange, parce qu'elle montre que le don s'exerce encore sans l'un de ses extrêmes ; elle seule met aussi en ἐποχή le transfert du don, en prouvant qu'il ne s'identifie pas à un objet ou un étant. La différence entre les deux acceptions du don (selon l'économie ou selon la donation) dépend, en fin de compte, de la différence entre l'attitude naturelle et l'acte phénoménologique. – Ainsi avons-nous pu répondre à la deuxième objection : on n'y avait pas démontré l'impossibilité du don, mais seulement une impossibilité, qui convenait à l'échange, laissant encore à penser la possibilité propre du don. Pour accéder à ce dernier, il fallait donc rompre avec l'économie de l'échange (et l'attitude naturelle) par recours à la mise entre parenthèses. Ce que l'on a aussi tenté.

Cette acception enfin phénoménologique du don selon la donation permet aussi d'écarter la première des deux objections (§ 7). Elle reprochait à la donation, donc aussi au don (l'un et l'autre laissés indé-

terminés) de s'appuyer sur une cause efficiente qui produirait le don, alors tenu pour un étant ou un objet – cette cause attestant alors évidemment une transcendance, au double sens de la phénoménologie et de la théologie. Mais, si l'on passe du don selon l'attitude naturelle au don en régime de réduction, aucun des termes transcendants, que la thèse du monde pose comme indispensables, n'offre plus la moindre utilité, ni donc légitimité : le don se donne, même et surtout si l'un des deux extrêmes de l'échange se trouve réduit pour l'autre (tenant le rôle du *Je*), même et surtout si le don perd tout support ontique ou objectif. Bref, le don s'accomplit d'autant mieux selon la donation que la réduction le délivre des transcendances qui le masquaient. La reconduction du don à la donation va de pair avec la réduction en lui des transcendances, tant celles de l'objectité que celles de la théologie. Ou, du moins, de ce qu'on prétend sous ce nom : car penser le don à partir d'une cause efficiente transcendante ne définit pas la théologie révélée, mais, dans le meilleur des cas, la théologie rationnelle de la *metaphysica specialis*. La théologie révélée pourrait en revanche se définir comme une pensée du don sans réciprocité, parce que sans condition transcendante externe à lui-même (§ 7)[1]. Nous ne saurions pourtant l'évoquer ici ; d'abord pour respecter la distinction des disciplines et nous en tenir strictement à la philosophie ; et surtout parce qu'il faudrait, pour dérouler cette pensée du don comme telle, engager un examen de la théologie trinitaire, aussi hors de prise de la phénoménologie que de la métaphysique. Notons au moins deux différences massives : (i) si dans la Trinité comme dans le don réduit, trois termes jouent, dans la Trinité, chacun de ces trois (Père, Fils, Esprit) assure, sur son mode propre, l'ensemble des trois fonctions (donateur, donataire, donabilité/recevabilité) – le modèle de la donation en devient d'une sophistication sans commune mesure avec celle, d'un modèle élémentaire, du

1. Il faut remarquer que, lorsqu'un théologien de l'envergure d'Anselme se risque à penser l'Incarnation selon la satisfaction – l'échange de dignité entre la faute du péché et sa rétribution dans la Rédemption (*Cur Deus homo,* I, 12, éd. M. Corbin, t. 3, Paris, 1988, p. 69 sq.), il se trouve en butte à des objections d'autant plus fortes qu'elles restent strictement théologiques. Le modèle du don comme échange transcendant ne peut tenir, surtout en théologie révélée.

don réduit. (ii) Alors que le don selon la donation aboutit par principe à l'équivalence entre ce qui *se* donne et ce qui *se* montre (§ 6), les dons trinitaires *se* donnent, de telle sorte que, pour nous au moins, jamais ils ne *se* montrent sans reste ; par quoi ils transgressent le champ phénoménologique. La triple réduction du don et sa reconduction à la donation excluent donc par principe que puisse subsister la moindre transcendance, surtout en un sens théologique (ou supposé tel).

La pure immanence

L'exclusion de l'échange et la réduction des transcendances définit enfin le don comme purement immanent. La donation le caractérise de manière intrinsèque, non plus extrinsèque. Il nous reste donc à décrire la donation intrinsèque au don immanent. Ce faisant, nous constaterons un point décisif : la manière dont le don se donne coïncide exactement avec la manière dont le phénomène se montre ; ce qui s'accomplit comme don réduit se décrit aussi comme phénomène constitué. – Rappelons d'abord les acquis de la réduction. *a)* L'un des deux extrêmes de l'échange se trouve mis entre parenthèses, donc l'échange disparaît avec ses conditions de possibilité ; il s'agit désormais d'un don conforme à la donation (hors économie) ; mais il s'agira aussi bien d'une phénoménalité immanente, sans transcendance hors de la conscience : le don se manifestera désormais de lui-même, sans dépendre d'une cause efficiente (donateur), ou d'une cause finale (donataire). *b)* Lorsque l'un des extrêmes tombe sous le coup de la réduction, quel statut prend celui qui reste ? A partir de la donation, la réponse va de soi : le donateur, même sans donataire, suffit encore à performer un don conforme à la donation, puisqu'il abandonne sans retour son don perdu ; réciproquement, un donataire, même sans donateur, peut encore accomplir un don selon la donation, puisqu'il s'abandonne sans réserve au don surgi ; en fait, l'un et l'autre séparément parviennent à suspendre le principe qui interdit le don, (« Je ne dois rien à personne »), donc manifestent d'autant mieux la donation. Du point de vue de la phénoménalité, la solution s'impose aussi nette-

ment : le terme restant assume la fonction du *Je* transcendantal, tel qu'il reçoit (éprouve) les vécus de conscience donnés et qu'il les constitue comme phénomènes pléniers, sans quitter l'immanence intentionnelle de la conscience[1]. Ainsi, lorsque le donataire met entre parenthèses le donateur comme transcendant à sa région-conscience, il éprouve encore parfaitement le don réduit dans le vécu de la recevabilité et, à partir de ce donné, constitue un phénomène de donation complet (héritage, inconscience, dette) (§ 9). Ainsi, lorsque le donateur suspend la transcendance d'un donataire, il reçoit encore le don réduit d'un vécu de donabilité et peut constituer à partir de lui un phénomène complet de donation (ennemi, ingratitude, absent, etc.) (§ 10). L'interlocuteur restant du don réduit joue indissolublement le rôle de la région-conscience dans la manifestation du phénomène réduit. *c)* Il y a plus : le don lui-même ne peut atteindre, dans notre analyse, le statut d'un don donné et se dégager décidément du modèle de l'échange, qu'autant qu'il lève l'hypothèque d'une objectité ou d'une étantité à transférer. Mais il n'y parvient – selon la donation – que parce que – selon la réduction – il met entre parenthèses la transcendance de l'objet et de l'étant échangés, pour dégager les deux vécus (réduits) de la recevabilité et de la donabilité. Avec chacun d'eux, la conscience à chaque fois correspondante (celle du donataire restant, ou celle du donateur restant) peut constituer (reconstituer plutôt) le phénomène entier du don, déployé cette fois en tant seulement qu'il apparaît (§ 11). Bien entendu, cette constitution présuppose que l'acteur de la fonction du *Je* exerce à chaque fois, sur et à travers ses vécus, une intentionnalité ; mais toute intentionnalité, en tant même qu'intentionnalité de la chose même, reste encore immanente. (ii) Si l'on admet enfin que le terme extrême à chaque fois restant (donataire ou donateur) assume le rôle de la région-conscience, et que la région-

1. Il l'assume, mais la modifie essentiellement, comme nous le verrons assez au Livre V. Mais, à ce moment de l'analyse, cette modification reste trop radicale, pour que nous puissions ne fût-ce qu'anticiper sur ses principaux caractères. Il appartient d'ailleurs à la donation que celui qui reçoit le donné ne puisse se décrire qu'à partir de, et donc après, ce donné même (Livres III et IV).

conscience s'identifie par définition à l'immanence pure, on devra conclure que ce terme restant – point fixe du don – reste lui-même parfaitement immanent. Dès lors les trois termes du don ne s'exercent selon la donation qu'en se soumettant à la réduction : ils n'atteignent leur pertinence, eu égard à la donation, qu'à la mesure de leur immanence suivant la réduction. *Se* montrer (immanence, réduction) équivaut, une nouvelle fois, à *se* donner (sans échange). Et réciproquement, ce qui *se* donne sans retour ni échange aboutit à cet abandon sans retenue, la visibilité du phénomène qui *se* donne.

Le caractère donné du phénomène peut, désormais, s'esquisser plus précisément. Pas plus que le don ne consiste en un objet de l'échange, le phénomène ne demeure un objet ou étant dans la transcendance. Si tel était le cas, l'un et autre pourraient circuler, se déplacer, et s'en retourner sans modification, ni altération ; or la description en esquisses comme la donabilité/recevabilité (qui en relève par excellence) établissent assez qu'il n'en va pas ainsi : à chaque fois, le don apparaît et le phénomène se donne sur un mode nouveau et incomplet, sans cesse à reprendre. Le don et le phénomène adviennent en effet selon un axe (intentionnel peut-être) – le sens de leur surgissement, sens au niveau duquel il faut accomplir la donation de sens qui les constituera. Ils adviennent donc en respectant un axe, suivant lequel leurs vécus se déploient ; et c'est sur cette ligne que la conscience doit chercher à s'aligner, si elle veut recevoir le don et le phénomène en autant de vécus. Il lui faut s'aligner sur l'advenue, attendre le phénomène là où (et comme) il se donne, ou le don là où (et comme) il se montre. Il ne s'agit pas d'un point fixe ou de perspective (où le *Je,* immuable, fixe ce qu'il voit), mais d'un point d'arrivée, de rencontre, d'une cible où s'exposer, où recevoir ce qui arrive dessus. Le visible arrive au *Je* comme un don, et réciproquement, parce que le phénomène surgit, s'offre, monte vers soi-même – et s'y met en forme. Cette identification entre le phénomène qui *se* donne et le don qui *se* montre, nous la nommerons désormais l'*anamorphose* (§ 13).

Cette mise en forme du phénomène en son don se déploie suivant l'axe même du visible et de son intentionnalité ; elle accomplit donc l'immanence, loin de la menacer. Plus généralement, la donation ne

traverse pas transitivement le don, elle y reste à demeure : il appartient au pli de la donation de ménager le don, et à la manifestation de la déplier. La donation se découvre comme l'instance par excellence de l'immanence. Ce n'est donc plus, comme en métaphysique, la cause qui demeurerait immanente à ses effets (à supposer qu'on ait jamais pu vraiment penser cette proposition sans contradiction), mais bien la donation, qui demeure *immanens, non vero transiens* dans les dons[1].

Du don au phénomène donné

Nous pouvons enfin répondre à une dernière objection. N'avons-nous pas trop voulu démontrer, en traitant d'une part du pli de la donation en général comme phénoménalité universelle (Livre I), et de l'autre du don en particulier, comme question régionale de l'échange (Livre II) ? Ne doit-on pas choisir entre deux conclusions équivoques ? Ou bien, on entend : le don se donne à son donataire à partir de son donateur réduit (ou réciproquement) ; dans ce cas, le don se donnerait *en tant que don*, la phénoménalité en général restant intacte. Ou bien, on entend : le don se donne en vertu de la donation phénoménologique, selon l'immanence absolue du phénomène réduit à la conscience ; dans ce cas, le don se donne *en tant que phénomène et comme tout autre phénomène*, et son caractère de don n'importe pas. Dans le premier cas, la question concerne la seule doctrine de la donation ; dans le second, la phénoménologie tout entière, mais sans lien nécessaire au don. En énonçant que le don *se* donne, sans choisir entre les deux acceptions, ne serions-nous pas encore une fois victime de l'« ambiguïté de la notion de donation » ? A moins, tout au contraire, que l'erreur ne consiste précisément à prétendre dénoncer une équivocité, là où l'analyse conceptuelle contraint bien plutôt à reconnaître un seul concept, parfaitement univoque – la donation. La donation détermine autant et au même sens le don que le phénomène, parce que le phéno-

1. Spinoza, *Ethica I*, § 18 : « Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. »

mène ne *se* montre en tant que tel et à partir de lui-même que pour autant qu'il *se* donne (§ 6). Quant à l'analytique du don à partir de l'échange, elle n'a servi qu'à accéder, par inversion et rupture, à un modèle du don conforme à la donation ; mais ce don corrigé a aussitôt pris place dans le pli de la donation en général, tel qu'il gouverne universellement les phénomènes ; le don en tant que don, en apparaissant comme tel hors de l'échange, a immédiatement joué le rôle d'un phénomène parmi d'autres, quoique privilégié pour attester le pli de la donation. Le don arraché à l'échange sert, sans nulle équivoque ni ambiguïté, de phénomène privilégié pour accéder à la donation et au pli, suivant lequel elle ménage tout phénomène comme un don se donnant. Pour accéder au pli de la donation (Livre I), nous avons rétrospectivement suivi un phénomène privilégié, le don du donateur et du donataire (Livre II) ; pour autant, son privilège ne consiste pas à doubler par équivocité la donation, mais seulement à y conduire et, une fois atteint le pli de la donation, à s'y inscrire et s'y résorber, comme tout autre phénomène. La difficulté ne tient donc pas à l'équivoque et à l'écart supposé entre le don et la donation ; elle consistera bien plutôt à dégager les caractères de donné, par quoi chaque phénomène attesterait clairement qu'il se déplie à partir du pli de la donation – *se* montre en tant qu'il *se* donne.

Livre III

Le donné. I : Déterminations

§ 13. L'ANAMORPHOSE

Intrinsèquement donné

Les déterminations de la donation d'abord en tant que telle, ensuite dans son entretien avec le don, confirment son équivalence foncière avec la phénoménalité – ce qui apparaît *se* donne, ce qui *se* donne apparaît, ou mieux *se* montre (§ 6 et 12) – en assignant au don le caractère immanent et intrinsèque de la donation. Il s'ensuit que tout phénomène relève du donné, au point que les deux termes pourraient s'échanger. Phénomène donné sonne comme un pléonasme, tout de même qu'un donné phénoménal. Quiconque voudrait y faire objection devrait – avant même de démonter toute l'argumentation qui nous y a conduit – pointer un seul phénomène qui ne se donne pas ou un seul don qui n'apparaisse pas. Il ne s'agit, dans l'équivalence entre se montrer et se donner, ni d'une opinion, ni d'une option, ni d'un souhait, ni même d'une doctrine – mais d'une contrainte théorique, ou plutôt, si l'on ose dire, d'un donné. La phénoménologie convient avec l'empirisme dans le recours privilégié au fait, même si elle s'en sépare en refusant de borner les faits à la seule empiricité sensible[1].

1. G. Deleuze établit fermement ce point : « L'empirisme n'est nullement une réaction contre les concepts, ni un simple appel à l'expérience vécue. Il entreprend au contraire la plus folle création de concepts qu'on ait jamais vue ou entendue. L'empi-

Cette empiricité du phénomène donné ne pourra se décrire qu'en respectant trois exigences. *a)* Il faut d'abord que la donation, donc en fait les vécus réduits de donabilité et d'acceptabilité, permettent de décrire *intrinsèquement* le phénomène comme purement et strictement donné. Ce qui implique que la description ne recoure jamais, en fait de donateur, à une cause efficiente et, dans le même temps[1], à un donataire transcendant ; les traits de l'advenue doivent toujours rester immanents à la conscience que nous avons du phénomène. On devra donc renoncer à s'appuyer sur toute relation, même intersubjective ou éthique, aussi longtemps du moins que sa transcendance n'aura pas été réduite ou rendue compatible avec l'immanence intentionnelle ; le simple recours à autrui ne suffit en effet pas à déterminer ce qui s'échange de lui à moi (ou inversement) comme un don ; rien n'interdit que ce don n'y fonctionne encore sur le mode de l'économie ; au contraire, la plupart du temps l'intervention d'autrui hypothèque la donation du don, en le rabattant sur une relation transcendante et disqualifiant son caractère intrinsèque de donné. *b)* Il faut ensuite que la donation parvienne, à partir des seuls vécus de donabilité et d'acceptabilité, à caractériser le phénomène comme *irrévocablement* donné. Ce qui signifie que le phénomène ne trouve pas dans la donation une simple entrée dans la phénoménalité, mais le mode entier de cette phénoménalité. Il ne s'agit pas d'une procédure propédeutique, en sorte que certains phénomènes adviendraient par donation, mais s'en déta-

risme, c'est le mysticisme du concept, et son mathématisme» (*Différence et répétition*, Paris, 1968, p. 3). L'empirisme phénoménologique se tient pourtant à égale distance de cet excès et de ce défaut, pour en rester à la stricte empirie de l'intuition, et, ici, de la donation.

1. Cette restriction, rappelons-le (voir Livre II, § 7 et § 12), se justifie par l'exigence de maintenir, à chaque réduction du phénomène donné, une [quasi-]conscience qui éprouve le vécu de ce don : soit un donateur pour le vécu de donabilité, soit un donataire pour le vécu d'acceptabilité. Il serait absurde de prétendre réduire le don à des vécus de conscience, sans, à chaque fois, les assigner à une conscience. C'est pour la conscience, sous la figure d'un donateur, que le vécu de donabilité devient visible ; c'est pour la conscience sous l'aspect du donataire, que le vécu d'acceptabilité devient visible. Les deux difficiles questions de leurs modes d'intentionnalité respectifs et de l'identité de cette « conscience » ne pourront s'aborder que sur cette base (Livre V, § 26 et 28).

cheraient ensuite d'un veuvage résolu et joyeux. Ni d'un accès à la visibilité parmi d'autres, à la manière de l'efficience qui ne laisse aucune trace dans ses effets et les abandonne à la subsistance neutre (causalité équivoque et transitive) ; la donation immanente reste dans ce qu'elle donne, donc le détermine à jamais. Il faudra donc décrire le phénomène comme restant donné bien au-delà de son surgissement dans le paraître ; à chaque instant, il apparaîtra à titre de donné – ayant pu ne pas être, tremblant pour ainsi dire d'une phénoménalité venue d'ailleurs. A aucun moment le phénomène donné ne se lave de la donation, pour se refermer dans une subsistance lisse de tout commencement, d'altération temporelle, de la marque de son événement. Il se pourrait même que le point de vue de la donation permette seul de distinguer vraiment entre la subsistance et l'ustensilité (donc l'échange), précisément parce qu'il distingue ces deux modes d'être non seulement d'un autre mode d'être (celui du *Dasein*), mais surtout de tout mode d'*être* ; et la donation n'y parvient que dans la stricte mesure où elle donne sans avoir à être, donc peut donner même d'être. *c)* Il faut enfin que la donation, usant des vécus de donabilité et d'acceptabilité, puisse déterminer *radicalement* le phénomène donné. Pour éviter que la donation ne le caractérise pas seulement extrinsèquement et provisoirement, il convient qu'elle le détermine aussi en tant que tel : phénomène en tant que donné, paraissant en tant que déterminé par la donation. Cet « en tant que » doit s'entendre en toute radicalité : il ne s'agit pas d'interpréter un phénomène déjà accessible comme par ailleurs donné, laissant ainsi ouverte l'hypothèse qu'il ait pu aussi apparaître sans donation. Il s'agit d'interpréter le phénomène comme tel dans la mesure même où on l'interprète comme donné ; phénomène en tant que donné vaut comme un pléonasme et une égalité, où il revient au second terme (donné) de décider du premier (phénomène). Il en va ici tout de même qu'avec le ᾗ d'Aristote : l'entreprise de considérer l'étant en tant qu'étant n'aurait assurément aucun sens, si l'étant se trouvait déjà accessible avant elle ; il faut souligner que seule l'opération du ᾗ provoque l'apparaître comme celui d'un étant, parce que, sans elle, jamais aucun étant ne s'offrirait à considération. Car ce n'est pas seulement le deuxième « étant » qui résulte du ᾗ, mais aussi le premier ; sans

cet ᾗ, cet « en tant que », on ne disposerait d'aucun étant à voir comme étant, mais seulement des vivants ou des minéraux, des lignes ou des surfaces, des hommes ou des dieux, bref des étants déjà spécifiés pour d'autres sciences. Aristote laisse apparaître par son « en tant que » des étants, donc des phénomènes, qui fussent restés sans lui parfaitement invisibles. Il n'ajoute pas une caractéristique de plus à ce qui en manquerait (puisque « étant » détermine le plus pauvrement), mais suspend au contraire des caractères dérivés pour mettre en scène le caractère intrinsèque, définitif et constitutif de tout ce qui, au premier abord (c'est-à-dire au regard des sciences autant que de l'opinion), n'a nul besoin ni raison de se déterminer comme étant. Cette opération peut déjà s'entendre comme une manière de réduction, sans doute phénoménologique, mais d'une phénoménologie d'emblée orientée vers et limitée par l'étantité[1]. Or, nous suggérons que la réduction qu'opère la donation s'exerce aussi grâce à un « en tant que » comparable : il s'agit cette fois de faire apparaître le donné comme intégralement phénoménal et, en retour, le phénomène comme intégralement donné – le phénomène en tant que donné, le donné en tant que phénomène. Mais ici, le « en tant que » ne reconduit plus le phénomène à l'étantité ; il le réduit à son statut de donné. Le respect de cette triple exigence pourra nous éviter de régresser hors de la phénoménologie et en deçà du don réduit. Et pourtant, nous n'avons encore établi l'équivalence entre le donné et le phénomène que λογικῶς, formellement, à partir des exigences de la donation en général. Il nous reste à établir que, comme tel et dans sa détermination la plus propre, le phénomène se montre en tant que donné et que le donné se donne en tant que montré – littéralement, un monstre délivré. Or l'analyse de la donation a déjà établi d'abord que les relations transcendantes de l'échange et du commerce, telles qu'elles mettent en scène le don et l'abolissent dans l'économie métaphysique, doivent tomber sous le coup de la réduction, et ensuite que le don ainsi réduit, loin de disparaître, apparaît enfin comme tel. Dès lors, puisque aucune condition transcendante n'hypothèque plus le don, son caractère de donné lui

1. Aristote, *Métaphysique Γ, 1*, 1003 a 21 sq., et *E, 1*, 1026 a 23-32.

devient immanent ; tout phénomène réduit peut se dire aussi donné, puisque cette donation revient au donné en tant même que pris en son immanence réduite. Encore faut-il décrire positivement l'immanence intrinsèque au donné de son caractère de donation.

Comme la constitution équivaut à une donation de sens *(Sinngebung)*, il s'agit donc de lui *donner* intrinsèquement son sens de donné. Cette tâche offre une difficulté patente : déjà la donation avait eu à réduire les relations transcendantes de l'échange (§ 8) ; or, pour constituer ici intrinsèquement le donné, il faut maintenant contredire rien de moins que la définition classique du don comme « ... ce que nous tenons d'ailleurs, *quod aliunde tenemus* »[1]. Elle impose un dilemme net. D'une part, tenir d'« ailleurs » le don suffit à en dénoncer la transcendance, puisque cette détermination implique que le même fait vaudrait soit comme don, soit comme une possession, selon qu'il proviendrait ou non de sa relation (causale) à un « ailleurs » – le don reste essentiellement relationnel et relatif, extrinsèque, donc transcendant. D'autre part, cet « ailleurs » appartient pourtant aussi légitimement au don, puisqu'il en atteste la facticité, telle qu'elle m'impose de le recevoir ou de le donner et où elle le dérobe à la prise en l'assignant à une autre instance que ma possession. Comment surmonter ce dilemme ? Une seule voie, paradoxale encore, reste ouverte : tenter de concevoir même ce « ... tenir d'ailleurs, *aliunde habere* » comme une détermination toujours intrinsèque au phénomène donné, c'est-à-dire le déterminer sur un mode strictement phénoménologique (« ailleurs » comme un caractère du mode d'apparaître) et non plus métaphysique (« ailleurs » comme l'indice de dépendance causale). Le surgissement dans l'apparaître de ce qui s'y donne porte en effet toujours la marque d'une montée au visible ; cette montée, comme advenue libre et autonome, se repère à l'effort en elle pour surgir depuis un « ailleurs ». Mais cet « ailleurs » n'indique pas nécessairement une origine, une cause ou un acteur de l'échange, puisqu'il peut toujours – nous l'avons vu (§ 9-10) –

1. Saint Thomas d'Aquin : « Hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus » (*Summa Theologiae, Ia,* q. 38, a. 1, *ad* 1 m.).

se faire sentir même sans désigner l'un d'eux – et qu'au contraire ils ne peuvent d'aventure s'imposer qu'à partir d'une interprétation postérieure de l'« ailleurs » comme une transcendance. De soi, apparaître à partir d'« ailleurs » ne suffit pas à disqualifier l'immanence de la donation au donné, mais souligne au contraire le caractère intrinsèque de ce qui *se* donne à nous sans dépendre de, ni recourir à nous, voire en nous advenant malgré nous. L'« ailleurs » indique ainsi la première propriété radicale du phénomène donné – se donner, se montrer –, celle de s'accomplir indépendamment de notre échange, de notre efficience et de notre prévision, donc de peser sur ce à quoi il advient. Ce poids du surgissement venu d'« ailleurs » ne trahit ici (en régime de réduction) aucune transcendance, mais atteste la teneur irréductible du soi de ce qui *se* montre en ce qu'il *se* donne. Phénoménologiquement cet « ailleurs » et le *se* se confirment, tandis qu'ils se contredisent dans l'attitude naturelle.

Anamorphose

Que le phénomène n'accède à sa visibilité que par la voie d'une donation ; que, pour monter au paraître, il doive traverser une distance (un « ailleurs ») qui l'en sépare et donc s'y rendre (au double sens d'y parvenir et de s'y abandonner) ; que ce surgissement se déroule suivant un axe immanent, sur lequel le *Je* doit venir s'aligner pour y recevoir un apparaître – tout cela définit un des traits essentiels du phénomène donné, son anamorphose[1]. Bien qu'il ne s'agisse certes pas

1. Voir déjà § 12, p. 166. Le célèbre exemple d'anamorphose, fourni par Holbein le Jeune, « Les deux ambassadeurs » (National Gallery), a ceci de remarquable que le *même* tableau peut se voir *a)* sans anamorphose, en perspective frontale – comme une affirmation de l'objectité et de l'étantité, et, dans le même cadre, *b)* avec anamorphose (la tête de mort, donc une *vanitas*, donc une donation) si le spectateur consent à se déplacer vers la droite, en léger contrebas, comme l'accrochage le prévoyait. Deux phénoménalités dans un seul phénomène.

ici du procédé pictural, celui-ci peut permettre de préciser par analogie l'acception phénoménologique que nous imposons à ce terme. Dans le procédé, il s'agit de présenter au regard d'abord incurieux du spectateur une surface entièrement recouverte de pigments colorés, mais en apparence dénuée de la moindre forme reconnaissable, puis de déplacer ce regard en un point précis (et unique), à partir duquel il verra la surface difforme se métamorphoser d'un coup jusqu'en telle nouvelle forme somptueuse. Or ce dispositif esthétique offre des analogies pour déterminer du phénomène qui ne se montre qu'autant qu'il se donne. *a)* Tout visible (mais aussi bien tout perçu, par quelque sens que ce soit)[1] par définition apparaît ; il a donc une forme, aussi vague et informe soit-elle ; mais ce paraître n'équivaut pas encore à une figure d'apparition. En effet, si la forme n'indique qu'une portion momentanément isolable sur la surface indistincte des choses, elle ne distingue ni ne sépare tel phénomène de tel autre ; à l'instant suivant, elle se déformera pour se reformer en une autre, bref laissera se dissoudre le phénomène dont elle avait la charge sans l'avoir jamais porté au paraître. Le phénomène ne parvient donc à l'apparaître qu'en passant d'une première forme – informe – à une deuxième forme – qui l'informe comme tel parce qu'il lui fixe une figure d'apparition. Cette forme au second degré ne rend pas le phénomène seulement visible, elle le distingue surtout des autres phénomènes en le détachant

1. En passant de l'esthétique à l'analyse phénoménologique, il devient en effet possible d'élargir ce concept, par exemple à l'écoute musicale. – Les travaux savants et les expérimentations virtuoses de I. Retznikoff ont prouvé que les voûtes des églises romanes (et même de certaines grottes préhistoriques) pouvaient résonner comme des instruments à cordes, pourvu qu'on les fasse vibrer, par le chant, en un point précis ; à chaque fois, il faut donc, par une approximation de plus en plus fine, déceler ce point ; il faut que le chanteur ou l'instrumentiste s'y transporte physiquement (et l'auditeur de même), en sorte que le son émis advienne de lui-même à sa plénitude, monte vers sa forme sonore entière. Il y a bel et bien anamorphose sonore. Voir I. Reznikoff, « Sur la dimension sonore des grottes à peintures du paléolithique », *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Paris,* t. 304, Série II, n° 3, 1987 ; et « On the sound dimension of prehistoric painted caves and rocks », *in* E. Tarasti (ed.), *Essays in the semiotic theory and Analysis of Music,* Berlin /New York, 1995 ; voir aussi *Le chant de Vézelay* et *Le chant de Fontenay* (disques Studio SM 12 21.16 et 12 16.40).

d'eux comme d'un arrière-plan ; la forme au second degré renvoie les formes au premier degré au fond du visible et en arrache son phénomène comme d'un simple fond. La deuxième forme marque la première arrivée du phénomène à son apparaître. Forme d'arrivée, l'*ana*-morphose du phénomène en tant qu'il se donne désigne ainsi sa propriété de *monter* de la première à la deuxième forme – de passer de celle qui va de soi (pour un regard vague) à celle qui vient de soi (de ce qui *se* montre). Ou plutôt : du fond du soi du phénomène. *b)* Mais ces deux formes ne se succéderaient pas, si elles ne différaient pas essentiellement l'une de l'autre. La première n'offre en fait aucune figure identifiable, ne dégage l'apparaître d'aucun phénomène et n'exerce donc aucune autorité sur le regard : atone. Cette forme amorphe se livre à n'importe quelle vue, en objet ou en vaincu. Il en va tout autrement pour la deuxième forme, d'arrivée ; pour y accéder, il faut non seulement qu'un regard sache se faire curieux, disponible et exercé, mais surtout qu'il se soumette aux exigences de la figure à voir : trouver le point de perspective unique d'où la forme au second degré apparaîtra, donc tenter des essais nombreux et longtemps infructueux, admettre surtout qu'il faille s'y déplacer (dans l'espace ou en pensée), changer de point de vue – bref renoncer à organiser la visibilité à partir du libre choix ou du site propre d'un spectateur désengagé, pour se la laisser dicter par le phénomène lui-même, en [son] soi. Serti en sa forme terminale, le phénomène n'apparaît plus dès que j'ouvre les yeux sur lui, à la manière d'un objet convoqué au regard qui le produit ; en revanche, il surgit lorsque mon regard a satisfait aux exigences de la perspective, donc de l'apparaître propre de ce qui se montre à partir de soi. L'ana-*morphose* indique ici que le phénomène prend *forme* à partir de lui-même. Ainsi comprend-on mieux que le phénomène puisse venir à la fois d'« ailleurs » et de lui-même : il remonte de son propre fond jusqu'à sa propre forme, suivant une distance phénoménologique, qui lui reste pourtant strictement interne. Le phénomène vient toujours d'« ailleurs », puisqu'il apparaît comme se donnant ; mais, parce qu'il se donne de lui-même, cet « ailleurs » lui reste intrinsèque. Il s'agira donc, désormais, de décrire les différents caractères du phénomène donné suivant sa détermination

essentielle par et comme une anamorphose – montée à la visibilité qui reste interne, puisqu'ainsi ce n'est que lui-même qu'il donne à voir de lui-même.

Contingences

Un phénomène m'apparaît. Cette apparition, accomplie sous mes yeux, ne se conteste pas. D'abord parce qu'il s'agit d'un apparaître, qui, comme tel, n'a qu'à paraître pour s'accomplir parfaitement ; ensuite parce qu'il surgit en effet dans la visibilité. L'apparaître ne peut donc apparaître que de fait, suivant ce que nous nommerons, conformément à Husserl, une contingence : « L'être individuel, de quelque mode que ce soit, est, pour le dire tout à fait universellement, "contingent" *("zufällig")*. »[1] Qu'indique une telle contingence ? Avant de dire le simple contraire du nécessaire, le contingent dit ce qui me touche, ce qui m'atteint et donc ainsi m'arrive (suivant le latin), ou (suivant l'allemand) ce qui « tombe comme ça », donc « me tombe dessus ». Le phénomène apparaît dans la mesure où d'abord il va, pousse et s'étend jusqu'à moi (il me devient contigu, il entre en contact avec moi), pour, ensuite, m'affecter (agir sur moi, me modifier). Aucun phénomène ne peut apparaître sans m'advenir, m'arriver, m'affecter à titre d'événement, qui modifie mon champ (de vision, de connaissance, de vie, peu importe ici). Il prend place, prend date, prend son temps pour prendre forme (anamorphose) ; il n'y a pas de phénomène neutre, toujours déjà là, inoffensif et soumis ; il fait la différence par sa seule advenue. Pour le voir, il faut d'abord l'endurer, le supporter, le souffrir. Nous décrirons pareille contingence en trois figures : le phénomène soit m' arrive, soit m'advient, soit enfin s'impose (et m'en impose) – ainsi s'accomplit son unique contingence, *contingit*.

La contingence du phénomène s'exerce *a)* premièrement en ce qu'il *m'arrive* en tant que connaissant, pour que je le connaisse. Il y arrive sur le mode de ce qui devient indubitable dans la mesure même où il se propose, se pose, donc se donne. Car le phénomène n'arrive

1. Husserl, *Idées directrices...*, *I*, § 2, Hua. III, p. 12; tr. fr., p. 16.

pas directement comme un objet, mais d'abord comme un vécu de conscience; tout ce que la conscience éprouve et vit lui reste immanent; donc tout vécu s'identifie à la conscience et lui devient aussi indubitable qu'elle l'est à elle-même. L'arrivée du vécu rend seule possible le phénomène, mais, du coup, elle en atteste aussi la contingence. La contingence du phénomène n'implique pourtant nulle incertitude du vécu : au contraire, le fait que le vécu arrive à et sur la conscience, pour en occuper réellement le flux ne marque qu'une indubitabilité de fait, du fait même que le vécu ne cesse d'arriver. Descartes, lui aussi, concède cette indubitabilité de fait du vécu, même sensible, à condition de le prendre en tant que tel : « ... l'entendement ne peut jamais être trompé par aucune expérience, s'il regarde seulement et précisément la chose qui lui est objet, pour autant qu'il l'a soit en lui-même soit dans un phantasme... »[1]. En tant que vécu, immédiat et indubitable, le phénomène arrive, selon une contingence d'essence. Mais il arrive aussi en tant qu'objet intentionnel des vécus, cette fois en un tout autre sens : l'objet que vise l'intentionnalité ne se trouve pas donné, tant que sa signification reste sans remplissement adéquat; mais un tel remplissement reste, pour un phénomène mondain du moins, parfaitement problématique; le paradigme de cette impossibilité se reconnaît dès l'objet intentionnel le plus simple (le cube, la table, l'encrier, etc.), dont, par une impossibilité d'essence, nous ne percevrons jamais toutes les faces géométriques d'un coup; la sommation instantanée de tous ses aspects reste ineffectuable par la perception; le premier objet déjà s'excepte de la saisie. Cette impossibilité tient certes à la forme pure de l'espace, mais surtout à la loi phénoménologique dont cette forme n'offre qu'un cas particulier : de l'objet intentionnel, le remplissement n'arrive que par une succession d'esquisses, toutes partielles et à compléter indéfiniment; cette succession se déploie *a parte mentis* dans le flux des vécus défilant dans (ou sur) la

1. Descartes : « ... intellectum a nullo umquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso, vel in phantasmate... » (*Regula XII,* AT X, 423, 1-4). Il s'agit en fait d'une reprise d'Aristote, *De l'Ame,* III, 3, 427 b 11 sq. et *Métaphysique Γ,* 5, 1010 b 2.

conscience, flux qui, par définition, ne cesse d'arriver et n'arrive jamais à cesser. L'objet intentionnel « arbre », mais aussi celui de « triangle », etc., ne peuvent se remplir que par une intuition indéfinie, dont chaque vécu de conscience offre un moment attendu, mais insuffisant ; les objets « arbre » ou « triangle » admettent donc, pour leur remplissement, un flux de vécus qui en dessine pour ainsi dire l'histoire immanente. La distinction entre des objets naturels, évidemment temporels, et des objets théoriques (mathématiques, logiques, essences, etc.), qui pourraient prétendre à l'éternité (« vérités éternelles »), n'a ici aucune pertinence : la contingence ne caractérise en effet pas d'abord tels ou tels objets de l'attitude théorique, elle ne dépend pas du plus fort caractère subsistant *(vorhanden)* de certains à l'encontre d'autres, mais s'accomplit dans l'attitude théorique elle-même, où les objets n'arrivent à la phénoménalité que suivant le flux des vécus qui les esquissent. Leur subsistance supposée permanente *(Vorhandenheit)* dans la théorie ne cesse d'attester phénoménologiquement une contingence insurmontable, du fait même qu'ils m'arrivent dans un flux de conscience. L'attitude théorique elle-même confirme la contingence. Ainsi, les phénomènes, tant comme vécus que comme objets intentionnels, arrivent suivant leur contingence essentielle.

Cette contingence se déploie ensuite *b)* selon que tout phénomène *m'advient* en tant que pratiquant, pour ma pratique. L'écart entre le simple « arriver » et l' « advenir » tient d'abord au statut du destinataire ; certes, dès l'attitude théorique, intervenait un *Je/me* à qui cela arrivait ; mais ce *je* restait encore un spectateur désengagé, en droit, sinon en fait, indemne de ce qui ne lui arrivait qu'à fin de connaissance – connaître des phénomènes à voir (entendre, toucher, sentir), sans plus ; les phénomènes arrivent alors comme arrivent les nouvelles par les outils d'information – à chaque instant où ils viennent à paraître, ils disparaissent déjà, il faut donc en prendre connaissance avant qu'ils ne disparaissent et qu'ils ne se perdent pour la connaissance ; ils arrivent, mais sans laisser de trace. Il n'en va plus ainsi lorsque l'on passe d'une simple arrivée à l'advenue pour moi. Nous parlons d'advenue lorsque que sans moi (et non un simple *je)*, ou plus radicalement sans mon implication et mon intrication pratique, le phénomène lui-même ne peut se montrer, ni se

donner comme tel. Le phénomène de ce type n'advient *à* lui-même (n'apparaît) que dans la mesure où il *m'*advient – à savoir, où il ne m'arrive plus seulement comme à un spectateur (même transcendantal), mais m'emploie comme acteur associé ; dans cette situation, les fonctions d'utilisateur, de récepteur, de destinataire, de donataire, bref tous les modes de son advenue à moi relèvent aussi et d'abord intrinsèquement de son mode de donation. – Cette contingence singulière de l'advenue se déploie largement dès qu'au lieu des seuls objets subsistants, tenus à portée du regard théorique *(vorhanden),* on fait droit aux choses d'emblée disposées pour un usage, c'est-à-dire qui demandent que je les prenne en main *(zuhanden)* – les phénomènes ustensiles. Soit le cas le plus proche, celui de l'ordinateur qu'ici même j'utilise. En tant qu'objet disponible, il peut certes aussi arriver comme objet susceptible de connaissance : un ingénieur électronicien, voire un technicien, peut, sinon le démonter, le transformer et remonter matériellement, du moins en lire et comprendre parfaitement les fiches techniques, les schémas de réseaux et de microprocesseurs, en activer complètement les programmes, voire en créer de nouveaux, etc. Il reste que cet ordinateur ne m'apparaîtra véritablement comme tel – comme ustensile – qu'à partir du moment où il fonctionnera ; et il ne fonctionnera qu'à partir de l'instant où une main, aussi inexpérimentée soit-elle, même sans autre guide que la connaissance du premier genre (ouï-dire et tâtonnement), l'ouvrira, tapotera sur une touche, tripotera le clavier. Or, pour accomplir un geste aussi simple, il faut, en fait, accepter le risque de toutes les fausses manœuvres, jusqu'aux plus dommageables pour l'ustensile et surtout jusqu'aux plus dommageables pour l'utilisateur : l'humiliant réapprentissage de l'écriture. L'apprentissage (le mien, qui dresse mes mains, exaspère mon impatience et encombre ma mémoire, bref qui m'occupe) ne s'ajoute pas, facultativement et extrinsèquement, à l'ordinateur, mais lui revient obligatoirement, pour qu'il apparaisse comme l'ustensile qu'il doit être. L'ordinateur n'apparaît vraiment qu'à la mesure de l'apprentissage consenti par moi ; faute de ce geste, non seulement il n'adviendra jamais que l'on parvienne un jour enfin et selon les procédures à écrire plus vite qu'auparavant (sinon mieux), à enregistrer et à imprimer (sinon penser) plus, mais surtout l'ordina-

teur n'apparaîtra jamais : d'ustensile performant (logiciel), il régressera au rang sans gloire de subsistant sans usage (matériel). L'ordinateur n'accède donc à sa phénoménalité que s'il me requiert, me mobilise, me met à contribution – m'advient. Que je me prête à son jeu définit la condition non plus seulement théorique, mais pratique de l'apparaître des ustensiles : ces phénomènes ne se donnent que si je les laisse *m'*advenir – et ce double mouvement désigne une nouvelle figure de la contingence : l'interaction de ma mise en jeu avec la mise en scène du phénomène. Les objets du mode d'être de la technique généralisent cette figure de la contingence en redoublant, paradoxalement, la contingence de l'objet théorique (m'arriver) par la contingence de l'objet à pratiquer, plus exactement de l'ustensile à mettre en œuvre, à faire fonctionner (m'advenir). Ces ustensiles n'adviennent jamais à leur propre et pleine phénoménalité (« ça marche ») qu'à condition de leur prise en charge par une conscience qui s'y connaisse (théoriquement, le « spécialiste », le technicien) et surtout qui s'y reconnaisse et s'y adonne sans réserve (pratiquement, le « professionnel » disponible en permanence sur la ligne d'urgence). Ce que l'on nomme le progrès technique impose à ses bénéficiaires, avant tout résultat concret, une formation permanente ; mais cette constatation banale masque et décèle deux points décisifs ; d'abord que les appareils techniques dépendent si essentiellement de leurs utilisateurs pour « fonctionner », qu'ils en dépendent aussi, plus radicalement, pour apparaître, en sorte qu'une seconde contingence les affecte, celle de la mise en pratique de leur phénoménalité ; ensuite que la régularité sans heurt des objets, dont l'autorégulation croissante (ou du moins proclamée) prétend imiter l'éternité du monde et abolir toute contingence, exige en fait toujours plus de contrôles, de compétence et d'investissement de leur utilisateur, en sorte qu'ils n'arrivent que par lui et donc dans l'exacte mesure où ils lui adviennent[1]. Les ustensiles, qui s'emploient à nier

1. L'ustensilité *(Zuhandenheit)* ne se repère donc pas seulement dans la situation extrême de la panne ou de la défaillance, mais aussi bien et d'abord dans celle – censée normale – du bon fonctionnement. L'analyse de Heidegger (*Sein und Zeit,* § 16)

toute contingence dans leurs résultats et leurs produits, n'y parviennent qu'en requérant d'autant plus leurs utilisateurs, c'est-à-dire de la contingence au sens phénoménologique. Ou encore : plus la phénoménalité des ustensiles appartient au mode d'être de la technique, plus elle dépend de l'advenue qui les remet à un *je* pour apparaître et plus elle l'illustre. Ainsi se définit la seconde figure de la contingence, cette fois suivant la phénoménologie – m'advenir.

Il en reste une troisième : *c)* la contingence de ce qui *s'impose à moi.* – Car certains phénomènes apparaissent, que je puis certes connaître (première contingence), voire utiliser (seconde contingence), mais qui outrepassent ces deux modes de phénoménalité. Considérons-en certains. – L'arbre devant moi dresse son ombre solitaire dans un pré (ou un désert : il faut avoir une fois *vu* un arbre dans un désert) ; je n'ai nul besoin d'en identifier l'espèce (subsistance), ni d'en estimer la valeur sur le marché du bois (ustensilité), pour me hâter sans délai sous ses branches, qui m'englobent et m'offusquent le soleil ; c'est lui, l'arbre, qui s'impose à moi, puisqu'il m'apparaît comme ce qui m'abrite, s'ouvre comme un monde. – Une voiture passe : je n'ai nul besoin de savoir ses caractéristiques techniques ou même sa marque, ni de bien l'utiliser (la conduire ou la réparer), pour m'y engouffrer après avoir crié « taxi ! » ou pour me jeter de côté en hurlant à la brute qui m'allait écraser ; en effet, elle m'apparaît immédiatement comme ce dont je dépends, pour me translater dans l'espace ou m'expédier dans un autre monde, dans les deux cas m'englober, comme ce qui s'impose à moi. – Plus qu'au phénomène de la demeure où habiter (déjà illustré et désormais convenu), on considérera aussi le phénomène qui, peut-être, contredit le plus la phénoménalité de l'habiter : soit la mons-

devrait donc se compléter et se reprendre : l'ustensile, lorsqu'il relève de part en part du mode d'être des objets techniques, ne se fait jamais oublier même en état de marche ; car cette bonne marche elle-même ne s'exerce qu'en impliquant radicalement celui à qui elle advient (voire toutes ses aides et assistances potentielles), afin de veiller à la sécurité, aux contrôles, aux tableaux de bord, etc. L'ustensilité à chaque instant maintenue en marche (non pas seulement en panne) reste une advenue à chaque instant répétée.

trueuse cité commerciale, illimitée presque et difforme, suintant de vulgarité propre, riche à bon marché : je n'en connais évidemment ni les dimensions, ni le personnel, ni le bassin de chalandise, ni les actionnaires, ni le chiffre d'affaires, ni les résultats financiers ; je ne sais pas toujours l'utiliser – user de ses cartes, de ses crédits, ni même de ses opportunités ; je ne sais presque jamais à l'avance ce que j'y viens acheter et parfois, au sortir, j'ignore encore ce que j'y ai acquis ; mais ces ignorances et ces impuissances n'interdisent en rien de m'engloutir dans son affairement qui submerge, bien au contraire – et c'est en quoi réside sa fascination morbide ; je ne m'y perds pas tant que je ne m'y laisse soutirer des achats, d'ailleurs pas tant d'objets réels (subsistants ou utilisables), que de simples images réifiées, surgissant sans fin à ma vue inerte, en sorte de m'enserrer, m'engluer et m'appauvrir. Bref, tous s'imposent à moi. – Soit enfin l'écran d'images : je n'ai même pas à m'avancer pour le voir, ni même pour le regarder, car on l'a ouvert par avance (un autre, un système, moi par réflexe, peu importe), en sorte que c'est lui qui m'attire, me retient et presque me [re]garde ; sauf exception, je n'y fixe pas le regard d'abord pour y connaître quoi que ce soit (même les informations prétendues s'y réduisent à un pur plaisir), ni pour m'associer à une communauté (sauf interactivité des jeux ou intersubjectivité passionnelle des sports), mais littéralement pour me distraire. Distraire ? On ne saurait mieux dire : détourner mon attention du monde transcendant des choses, me laisser déporter hors de moi-même (divertissement), m'enfuir dans l'apparence pure qui m'en impose assez pour annuler en moi toute intentionnalité, voire toute conscience de soi. L'écran d'image me distrait (déplace) de moi en lui, il s'impose à moi, simple surface, pourtant plus intérieure à moi que moi. – Ces phénomènes (et nombre d'autres) partagent une propriété exceptionnelle : je ne leur reste plus seulement extérieur, comme face à ce qui s'objecte à moi, à distance d'intentionnalité et de maniement, mais ils m'adviennent ou arrivent sur moi comme ce qui successivement m'abrite, m'englobe et me distrait, bref m'en impose. Je peux bien y entrer et y céder ou m'en retirer et m'en sortir, en tous les cas je dois y habiter ou (ce qui revient au même) m'en exiler. Par principe, je dois m'y habituer. Nous nommerons ces phéno-

mènes – phénomènes d'habitude. Habitude n'indique point d'abord qu'ils devraient fonctionner plus longtemps que d'autres (au contraire, certains se signalent par leur brièveté et leur changement incessant), mais essentiellement que nous devons nous y habituer. Nous y habituer implique parfois de prendre le temps de *nous* y faire (donc de renoncer à *les* faire, eux)[1], et toujours de trouver la bonne attitude, la disposition correcte, l'ἕξις ou l'*habitus* permettant d'y résister, de s'y comporter, de les utiliser, éventuellement de les comprendre. Lorsqu'il s'agit des phénomènes d'habitude, la question ne consiste donc qu'à savoir et pouvoir les habiter. Mais habiter demande moins de bâtir et de penser, que de s'habituer, et s'habituer dépend d'un certain regard sur l'apparaître. Ainsi, d'autres phénomènes m'apparaissent suivant la contingence de ce qui s'impose à moi, m'en impose.

Ces trois caractéristiques (arriver pour l'objet connu et subsistant, m'advenir pour l'ustensile maniable, m'en imposer pour les phénomènes d'habitude) définissent, au moins schématiquement, la contingence de ce qui apparaît pour autant qu'il me touche. Apparaître en me touchant définit l'anamorphose. Le phénomène traverse la distance qui le conduit (ana-) à sa prise de forme (-morphose), suivant un axe immanent, qui convoque à chaque fois un *je/moi* suivant des modalités diverses (arrivée, advenir, imposer) sur un point phénoménologique précis. Cette mise en ligne m'aligne sur une direction rigoureusement déterminée par l'anamorphose du phénomène, aucunement confiée à l'arbitraire du sujet, mais qui le soumet au contraire à son apparaître : si je ne me trouve pas exactement au point désigné par l'anamorphose du phénomène, je ne le verrai simplement pas – du moins comme tel, comme il se donne. L'anamorphose atteste donc que le phénomène se

1. Il faut, pour faire apparaître le phénomène, que d'abord « je m'y fasse ». Cette admirable tournure indique deux points essentiels. *a)* D'abord que je me règle sur l'ustensile, sans le faire, ni rien lui faire, mais en travaillant sur moi-même pour m'adapter à lui. *b)* Ensuite que je ne me fais pas à l'ustensile lui-même (puisque rien de réel en lui ne demande l'apprentissage, au contraire tout en dispense), mais à ce que je n'y comprends pas encore, c'est-à-dire à son usage, son ustensilité, elle précisément irréelle. *Me* faire au phénomène (à son utilisation) équivaut donc à le faire (ou laisser) *m*'advenir.

donne. Il se *donne,* parce qu'il parcourt sa distance phénoménologique en surgissant à partir de son invu jusque dans sa visibilité finale, en un élan que j'ai à recevoir, donc contenir, éventuellement bloquer comme une violence. Il *se* donne, puisque l'anamorphose (en arrivant à, advenant à et s'imposant à) atteste qu'elle détient le centre de gravité de la phénoménalité, puisqu'elle en impose les contraintes au *je/moi.* Ainsi l'anamorphose, en sa triple figure, marque la première détermination du phénomène suivant la donation : il apparaît donné par soi.

§ 14. L'ARRIVAGE

D'une contingence à l'autre

Cette interprétation de la contingence comme anamorphose peut surprendre : ne va-t-il pas de soi que la contingence se définit d'abord comme la propriété de ce qui n'est pas nécessaire, et non point par les trois déclinaisons de « ce qui me touche » *(contingit) ?* Mais comment l'opposition métaphysique entre contingence et nécessité pourrait-elle rester telle quelle pertinente en phénoménologie ? Elle s'y révèle en fait inadéquate, voire erronée. – D'abord inadéquate. Soit l'exemple même que choisit Aristote pour articuler ces deux modalités : qu'il arrive une bataille navale demain, cela n'est pas nécessaire, mais contingent ; qu'il n'arrive aucune bataille navale demain, cela non plus n'est pas nécessaire, mais contingent ; mais il est nécessaire que demain soit il arrive une bataille navale, soit il n'en arrive pas. Reste que – ce qu'Aristote ne développe pas explicitement – la contingence même de l'alternative (ou bien une bataille navale, ou bien non) ne sera nécessaire que « demain »[1],

1. Aristote, *De l'interprétation,* 9, 19 a 27-32. Dont « Mais qu'il y ait ou n'y ait pas demain une bataille navale, voilà qui est nécessaire » (19 a 30). Voir G. E. M. Anscombe, « Aristotle and the sea battle », *Mind,* LXV, 1965 et P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* Paris, 1962[1], 1966[2], p. 322 sq.

ce qui implique que cette nécessité (qui embrasse la contingence de l'alternative) s'inscrive dans la temporalité de l'avenir, donc qu'elle dépende encore d'un événement, donc qu'elle n'apparaîtra nécessaire qu'après coup, donc qu'elle relève de ce qui arrive – ce qui signifie qu'elle s'inscrit dans une contingence supérieure, qui comprend les deux termes de la première alternative. Aristote avoue ainsi que l'alternative nécessaire entre contingence et nécessité reste elle-même temporalisée, relève ainsi d'un événement, bref arrive selon une contingence plus originelle. Or cette contingence plus originelle correspond précisément à celle que nous venons de dégager – ce qui arrive, m'advient, m'en impose. – Erronée, la compréhension de la contingence par simple opposition à la nécessité l'est aussi, parce qu'elle en masque le caractère phénoménologique essentiel – que le phénomène surgisse et me touche *(contingit)*. La contingence de tout phénomène ne se résume pas à ce que certains d'entre eux puissent arriver sans nécessité, ni prévision, mais à ce que tous arrivent. Il faut considérer en effet que les phénomènes réputés nécessaires se distinguent justement des contingents par le fait qu'ils arrivent *plus* souvent, régulièrement et à dessein que les contingents – bref, selon notre détermination de la contingence, les phénomènes métaphysiquement nécessaires apparaissent phénoménologiquement plus contingents que les contingents métaphysiques, parce qu'ils arrivent plus radicalement.

Arriver doit s'entendre ici au sens le plus littéral : non d'une arrivée continue et uniforme, livrant des items identiques et prévisibles, mais d'arrivées discontinues, imprévues et toutes dissemblables. Les phénomènes tantôt arrivent, tantôt n'arrivent pas et à chaque fois, différents : ils diffèrent en ne se ressemblant pas, ils diffèrent surtout en retardant (ou accélérant) leurs surgissements. Plutôt que d'arrivées, il faut donc parler d'arrivages de phénomènes, selon des rythmes discontinus, par saccades, inopinés, par surprise, détachés les uns des autres, par rafales, stochastiques : ils se font attendre, se font désirer avant de se faire voir[1].

1. On songera aux monades, qui arrivent comme autant de «... fulgurations continuelles de la Divinité»» (*Monadologie*, § 47). Et à Descartes, définissant la surprise comme un «arrivement subit» (*Passions de l'âme*, § 72).

Dans ces montées de visibilité (comme on parle de montées de sève, de fièvre, de désir ou de colère), nous – le *je/moi* – ne décidons plus en rien de la visibilité du phénomène ; notre initiative se borne à rester prêts à recevoir le choc de son anamorphose, à encaisser le coup de son arrivage. Pareille impuissance à le mettre en scène, qui nous contraint à l'attendre et à veiller, peut s'entendre comme notre abandon de la décision d'apparaître au phénomène lui-même ; non qu'il faille renoncer à la synthèse ou à la constitution, mais il faut admettre qu'elles aussi succèdent à l'arrivage et à l'anamorphose, sans aucune anticipation possible de la perception ; au mieux, la constitution reconstitue, la synthèse retrouve, elles n'instituent jamais. Certes, même si le phénomène nous comprend et précède par son arrivage, par la pensée nous le comprenons et le constituons ; mais nous ne pouvons ainsi le comprendre, qu'autant que par avance il m'arrive, m'advient et m'en impose, suivant la libre contingence de son surgissement. La contingence originelle du phénomène s'accomplit par son arrivage – tout phénomène, même en apparence le plus subsistant, exerce de lui-même l'initiative de se rendre visible. Ainsi se confirme l'un des caractères du don réduit : la donabilité, la propriété intrinsèque de *se* donner de soi-même et à partir de lui seul. D'où la mise en œuvre de son autre propriété intrinsèque : si, du fond de l'invu, il peut m'[en] imposer [par] sa contingence, il le doit à sa recevabilité – à sa caractéristique de pouvoir de lui-même se faire accepter. L'arrivage, comme pure acception phénoménologique de contingence, s'ensuit donc à double titre de la réduction du phénomène donné.

Pourtant, la contingence ainsi redéfinie (telle qu'elle s'oppose à son acception métaphysique) s'expose à une objection essentielle du point de vue précis d'une phénoménologie de la donation : elle reste une détermination extrinsèque du phénomène, contre sa réduction intrinsèque à la donation. En effet, cette contingence au second degré ne dépasse l'alternative commune (entre le nécessaire et le non-nécessaire) qu'en s'appuyant sur l'arrivage à..., donc sur la relation du phénomène donné à un *Je ;* ne devrait-on pas plutôt l'attribuer au *Je ?* Car, pour en reprendre quelques traits, le vécu n'arrive que comme mon vécu, le remplissement de l'objet intentionnel n'arrive que parce qu'il

se succède dans mon flux de conscience; l'ustensile n'advient qu'autant que l'apprentissage de son emploi se temporalise suivant mon mode d'être; l'habitude ne s'impose que dans la mesure où je dois habiter certains phénomènes. Bref, la contingence déterminerait moins les phénomènes suivant leur donation, que leurs diverses relations à ma finitude; Spinoza l'avait stigmatisé: «... aucune chose n'est dite contingente pour une autre cause que par rapport *[nisi respectu]* au défaut de notre entendement»[1]. Par suite, le même phénomène pourrait de contingent devenir nécessaire, selon qu'il se référerait extrinsèquement à une subjectivité parfaitement rationnelle – «Il n'est pas de la nature de la raison de contempler les choses en tant que contingentes, mais en tant que nécessaires»[2]. – Cette objection, aussi autorisée soit-elle, manque pourtant de solidité, même à s'en tenir au terrain qu'elle choisit. – D'abord, elle reconduit, sans justification, la contingence à une différence d'avec la nécessité. Ensuite, elle assimile cette différence entre modalités ontiques à la différence entre connaissances finie ou infinie, sans la discuter. Enfin, elle tente d'annuler la différence ontique par l'assimilation tangentielle des deux régimes de la connaissance. Or, non seulement pareille réduction reste au mieux programmatique (pour Spinoza) ou problématique (selon Leibniz), mais surtout, même admise, elle ne concerne en rien dans l'exercice réel de la connaissance, où nous en demeurons, jusqu'à preuve du

1. Spinoza: «At res aliqua nulla alia de causa contigens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis», *Ethica,* I, § 33, sc.1.

2. Spinoza: «De natura Rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari.» – Leibniz marquera plus précisément encore la relativité de la distinction entre contingence et nécessité; d'une part, «Discrimen inter *veritates necessarias et contingentes vere idem* est, quod inter numeros commensurabiles et incommensurabiles: ut enim in numeris commensurabilibus resolutio fieri potest in communem mensuram, ita in veritatibus necessariis demonstratio sive reductio ad veritates identicas locum habet»; il suffit alors, d'autre part, pour l'effacer, d'en appeler à un calcul infini, donc à Dieu: «At quemadmodum in surdis rationibus resolutio procedit in infinitum, et acceditur quidem utcumque ad communem mensuram, ac series quaedam obtinetur, sed interminata, ita eodem pariter processu veritates contingentes infinita analysi indigent, quam solus Deus transire potest. Unde ab ipso solo *a priori* ac certo cognoscuntur» (*Die philosophischen Schriften,* éd. Gerhardt, t. VII, p. 200).

contraire, en régime de finitude (comme fixé par Descartes, Kant, Heidegger). Dès lors, *pour nous,* extrinsèque ou non, la contingence de ce qui me touche reste nécessaire d'une nécessité d'essence: *pour nous,* tout phénomène apparaît comme si la contingence de son apparaître le caractérisait intrinsèquement. Pour le reste, que nous importe l'entendement angélique ou divin ?[1] – Mais surtout cette objection d'extrinsécisme ne prétend annuler la contingence qu'en l'interprétant arbitrairement comme noétique ; elle ne peut la disqualifier comme une relation, qu'en présupposant justement qu'elle ne concerne que la connaissance. Or ce présupposé ne tient pas. – Même dans l'ordre épistémique où règnent des étants subsistants, ceux-ci, nous l'avons vu, arrivent encore (vécus, flux de conscience et d'esquisses) et confirment déjà une contingence dès l'attitude théorique. – Outre l'arrivée, nous avons reconnu deux autres figures de la contingence – m'advenir (ustensiles), m'en imposer (habitudes) – qui dépassent l'attitude théorique: à supposer qu'il y ait un sens à revendiquer le savoir complet de l'ordinateur ou de l'écran d'images, il ne nous dispenserait encore en rien de l'apprentissage ou de l'habitude. La contingence ne se réduisant pas à l'incertitude dans la connaissance, elle ne se résume donc pas non plus à une relation extrinsèque du connu au connaissant. Le phénomène n'arrive pas (contingence), parce qu'il changerait (épistémiquement) ; il change parce qu'il monte au visible, par anamorphose et arrivage.

Deux validations

Pourtant, il ne suffit pas de récuser l'objection d'une contingence relative à la connaissance pour assurer la validité d'une contingence intrinsèque au phénomène donné ; il faut encore la décrire positivement.

1. Descartes: « Quid enim ad nos, si forte quis fingat illud ipsum, de cujus veritate tam firmiter sumus persuasi, Deo vel Angelo falsum apparere, atque ideo absolute loquendo, falsum esse? Quid curamus istam falsitatem absolutam, cum illam nullo modo credamus, nec vel minimum suspicemur?» (*IIae Responsiones,* AT VII, 145, 1-6).

La difficulté tient ici à ce que nous ne pouvons éviter d'opposer, conformément à l'usage métaphysique, contingence et nécessité, tandis que – du moins faudrait-il le montrer – la contingence prise en sa triple acception phénoménologique non seulement n'exclut pas la nécessité, mais la reprend et la confirme. – Une première voie pour penser cette compatibilité fut ouverte par un paradoxe lumineux de Thomas d'Aquin : la contingence du monde créé ne contredit pas son éternité possible ; ce qui revient à poser, suivant notre thématique, que la contingence du monde, comme le phénomène de la totalité des phénomènes, les détermine sans cesse, sans exception et donc intrinsèquement. Avant de l'exposer, marquons encore deux préliminaires ; on admettra ici, comme une *lectio difficilior,* l'hypothèse, pourtant aujourd'hui très discutable, que le monde n'admette ni commencement, ni fin dans le temps ; on notera surtout que le monde met ici en œuvre, au titre du phénomène de la totalité des phénomènes, les trois types de contingence – ce qui m'arrive pour la connaissance, ce qui m'advient pour l'utilisation et surtout ce qui m'en impose l'habitude ; ce qui vaudra pour un tel phénomène total vaudra donc aussi pour les phénomènes singuliers. – Soit la question : « Est-il possible que quelque chose arrive *(fieri),* qui soit toujours ? »[1] Elle équivaut à cette autre : « ... y a-t-il ou non contradiction à être créé par Dieu selon la totalité de sa substance et de n'avoir pas de commencement temporel ? »[2] La solution consiste alors à dissocier causalité et temporalité : le monde peut rester éternel et en ce sens nécessaire, bien qu'il dépende d'une cause et soit en ce sens contingent ; en effet, certaines causes s'accomplissent instantanément *(subito),* donc sans durée, c'est-à-dire en pleine compatibilité avec l'éternité. Cette causalité instantanée n'intervient d'ailleurs pas seulement dans le cas du monde, mais se voit aussi clairement « ... par induc-

1. Saint Thomas d'Aquin : « ... utrum possibile sit aliquid fieri, quod semper fuerit », *De aeternitate mundi contra murmurentes,* in *Opuscula omnia,* éd. P. Mandonnet, Paris, 1927, t. 1, p. 22.

2. « In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnent ad invicem, vel non » (*op. cit.,* p. 23).

tion dans tous les changements subis, comme l'illumination et choses de ce mode»[1]. Ainsi la lumière illuminée *(lumen)* brille-t-elle simultanément avec le soleil *(lux)*, sans revendiquer d'indépendance à son égard : cette simultanéité suppose au contraire une dépendance subite, instantanée, permanente. Ainsi la trace du marcheur, dont l'empreinte s'imprime dans la poussière simultanément avec le pas, n'en dépend pas moins, mais au contraire d'autant plus. Par suite, ce qui est sur le mode de la créature, c'est-à-dire la totalité de l'étant (le monde), aussi éternel qu'il paraisse éventuellement, dépend pour son être d'une instance (nommée ici cause) autre qu'elle ; en elle-même, bien qu'elle soit et soit éventuellement éternelle, elle n'en demeure pas moins un strict néant, dépendant instantanément *(subito)* d'un étant la faisant être : « La créature en effet n'a d'être que par un autre ; laissée à elle-même, considérée en soi, est n'est rien : d'où il suit que par nature le néant lui revient avant l'être [...] sa nature est telle que, si elle était laissée à elle-même, elle serait un néant. »[2] Ainsi s'établit, sous figure de paradoxe, une contingence non plus épistémique et transitoire, mais ontique et « éternelle » – nous dirons plus précisément intrinsèque : le néant détermine intrinsèquement les étants du monde, bien qu'ils soient, ou plutôt précisément parce qu'ils sont sur leur mode propre. La créature reste *in se* un néant,

1. « ... patet per inductionem, in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et hujus modi » (*op. cit.*, p. 23). De même : « ... non repugnat intellectui, si ponatur causa producens effectum suum, subito non praecedere duratione causatum suum » (*op. cit.*, p. 24).

2. « Esse autem non habet creatura nisi ab alio ; sibi autem relicta in se considerata nihil est : unde prius naturaliter inest sibi nihil, quam esse [...] natura ejus est talis, quod esset nihil, si sibi relinqueretur » (*op. cit.*, p. 25). – Le thème de l'antériorité du *nihil* dans la créature provient, entre autres, d'Augustin : « Deus qui de nihilo mundum istum creasti... » (*Soliloquia,* I, 1, 2, éd. Labriolle, *Œuvres de saint Augustin,* t. 5, Paris, 1948, p. 26) ; « ... etsi de terrae pulvere Deus fixit hominem, eadem terra omnisque terrena materies omnino de nihilo est, animamque de nihilo factam dedit corpori, cum factus est homo » (*De Civitate Dei,* XIV, 11, éd. Bardy/Combès, *ibid.,* t. 35, p. 402). Il ne s'agit pas seulement d'une création « *ex* nihilo » (à partir du néant, en en sortant), mais « *de* nihilo » (à partir du néant tenant lieu de matière et définitivement). – Voir S. Kuki : « ... Le sens profond de la contingence disjonctive est d'être un néant possible » (*Le problème de la contingence,* tr. fr. et introduction par H. Omodaka, Tokyo, Éditions de l'Université de Tokyo, 1966, p. 191).

bien qu'indiscutablement, voire pour l'éternité, elle soit ; réciproquement, l'être qui la fait demeurer peut-être éternellement ne lui advient qu'*ab alio*[1]. La chose est, en tant qu'elle est, autre que soi – intrinsèquement marquée d'extrinsèque, nécessairement affectée de non-nécessité[2].

Cette validation reste pourtant, il faut en convenir, grevée d'une lourde ambiguïté : elle se déploie dans un horizon largement métaphysique (la contingence s'y définit toujours à partir de la nécessité et de la causalité) et théologique (la contingence définit l'étant créé) ; aussi forte qu'en demeure l'analyse, cette contingence nécessaire ne convient pas encore aux exigences méthodologiques de la phénoménologie. L'objection pèse pourtant d'un poids moins lourd qu'il n'y paraît, car Husserl lui-même a répété cette analyse de la contingence du monde sur un strict mode phénoménologique, sans se référer pourtant à la causalité, à l'éternité ou à la nécessité. – « Notons ici ce qui suit : tout fait, et donc aussi le fait du monde en tant que fait, est, comme généralement admis, *contingent* ; ce qui veut dire que s'il est en

1. Certes, cette doctrine se formule, chez saint Thomas, en termes de création, de causalité et de dépendance ontique ; cela ne suffit pourtant pas à la disqualifier pour notre propos ; nous n'en retenons en effet phénoménologiquement qu'une contingence nécessaire, qui reste précisément intrinsèque au phénomène du monde. C'est même la remarquable réussite de cette doctrine thomiste, que d'accomplir une manière de réduction de la contingence à l'immanence du vécu du monde (vécu comme créé en lui-même), au lieu de l'interpréter comme une relation extrinsèque et transcendante (à la conscience ou au créateur). Que l'éternité ne contredise pas le caractère créé, cela même atteste l'immanence de la contingence, désormais intrinsèque au phénomène.

2. On pourrait sans doute, au risque de surprendre, soutenir qu'il en va de même pour les modes finis dans leur rapport à la substance selon Spinoza. Car, si « In rerum natura nullum datur contingens ; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum » (*Ethica I,* § 29), il faut admettre que (i) sans cette nécessité divine, ils fussent restés en eux-mêmes contingents ; (ii) cette nécessité ne leur advient que par une cause efficiente, donc effectivement distincte d'eux, la substance (§ 16, cor.) ; (iii) cette nécessité leur devient bel et bien immanente, malgré sa provenance divine, pour autant qu'elle y reste, *causa immanens* (§ 18). La nécessité du mode étant empruntée à celle de la substance, il demeure comme tel contingent, mais d'une contingence rendue intrinsèquement nécessaire par le caractère immanent de la cause nécessaire qui le produit. Si Spinoza pense ainsi la nécessité des modes, ne faut-il donc pas admettre qu'il la pense d'abord à partir d'une contingence autrement radicale ?

général, il pourrait aussi être autrement et peut-être même n'être pas. » Pouvoir être et aussi pouvoir n'être pas, cela ne définit-il pas la contingence au sens le plus courant, « généralement admis » ? Aucunement, parce qu'au contraire de la contingence commune, la contingence phénoménologique (l'arrivage) compose avec la donation en personne : « *Pendant que* je perçois le monde et en fais l'expérience en général, et que je le perçois aussi parfaitement qu'on voudra, *pendant qu'*il m'est conscient avec une irréfutable certitude comme donné en personne *(als selbstgegeben)*, comme [un monde] dont je ne peux tout simplement pas mettre en doute l'existence, il a pourtant une constante *contingence de connaissance (Erkenntniskontingenz)*, et ceci au sens où cette *donation de soi en chair n'exclut par principe jamais son non-être* – diese leibhafte *Selbstgegebenheit ihr Nichtsein prinzipielle nie ausschliesst.* »[1] Cette contingence ne cesse pas avec la certitude de la donation en personne du phénomène du monde ; au contraire de la contingence commune qui, à mesure qu'elle construit causalement le fait, le reconduit à sa nécessité, elle persiste même « pendant »[2] la donation en personne ; elle reste « compatible »[3] avec elle. Pourquoi ces déterminations ne se contredisent-elles pas ? Parce qu'elles mettent aux prises d'une part la certitude empirique du donné en personne qui, selon l'expérience, m'arrive et ne cesse de se confirmer par une nouvelle arrivée, et, de l'autre, une possibilité transcendantale : que ce qui arrive puisse encore arriver autrement qu'il n'est jusqu'ici arrivé, puisse ne plus arriver ou arriver en contredisant l'arrivage antérieur. Suivant ce que nous avions dégagé comme la première figure de la contingence (théorique), l'arrivée, la donation d'un phénomène, et par excellence

1. Husserl, *Philosophie première,* t. II, *Théorie de la réduction phénoménologique,* § 33, Hua. VIII, La Haye, 1959, p. 50 ; tr. fr., A. Kelkel, Paris, 1972, p. 69 (modifiée).

2. *Philosophie première,* II, § 33 : « ... malgré et pendant l'expérience elle-même » (*op. cit.,* p. 49, 27 ; tr. fr., p. 68) ; voir p. 50, 7 et 9 (*ibid.,* p. 69) ; et § 34 (*op. cit.,* p. 55, 11 ; tr. fr., p. 76).

3. *Philosophie première,* II, § 34 : « La proposition que le monde est un pur néant, une pure illusion transcendantale est *compatible (verträglich)* avec notre certitude perceptive de l'existence du monde, qui est empiriquement indubitable » (*op. cit.,* p. 54 ; tr. fr., p. 75).

du phénomène du monde, se déploie suivant une suite indéfinie d'esquisses et requiert donc une confirmation intentionnelle, toujours à reprendre, de vécus ; ce flux ne cesse de s'avancer pour ne se valider qu'à la limite ; il lui appartient donc par principe de pouvoir ne pas se confirmer du tout, puisque de fait sa confirmation dépend d'un flux essentiellement inachevé : l'accomplissement de la perception du monde reste une idée, pas un fait : « Sa donation est subordonnée à l'idée d'un perfectionnement toujours possible, d'une correction toujours possible. » D'où une première figure de la contingence transcendantale : « N'y a-t-il pas une possibilité ouverte, et une possibilité *constamment (ständig)* ouverte, que cette structure d'unité (qui n'est elle-même qu'une présomption empirique) se dissolve, que l'expérience ne se déroule plus sur le mode d'une correction progressive, ni d'une continuité progressive de corrections toutes entièrement compréhensives ? »[1] Il faut souligner qu'aucun doute ne porte ici sur le donné, en tant qu'il arrive dans l'expérience ; rien ne conteste ce fait. Mais ce fait se trouve comme recouvert par une autre instance : ni un argument en faveur du doute, ni une incertitude du vécu, mais une pure et simple possibilité – « ... la possibilité du non-être de l'expérimenté, malgré et pendant l'expérience elle-même »[2]. Cette contingence ne dépend pas d'une incertitude empirique, relative à une instance fondatrice quelconque, mais d'une possibilité transcendantale, toujours opérante parce qu'intrinsèquement impliquée jusque dans la certitude du donné : le donné reste un vécu, dont la corrélation avec l'apparaissant ne peut, dans l'attitude naturelle, jamais se trouver garantie ; l'*a priori* corrélationnel qui lie les deux faces du phénomène peut toujours pour une fois faire défaut. D'où la seconde figure de la contingence phénoménologique, qui la lie à la réduction : « Ceci vaut comme une loi d'essence : *l'existence de choses* (dans l'expérience se déroulant avec cohérence et poursuivant son flux cohérent encore présentement) *n'est jamais requise comme nécessaire par sa propre donation*

1. *Philosophie première,* II, § 33, *op. cit.*, p. 48 ; tr. fr., p. 67.
2. *Philosophie première,* II, § 33, *op. cit.,* p. 49, tr. fr., p. 68. – Sur cette possibilité, voir encore § 34, p. 53 (tr. fr., p. 73).

[durch die Gegebenheit], mais [comme] d'une certaine manière toujours *contingente [zufällige]*. » La donation, aussi indubitable qu'elle demeure, n'assure pourtant jamais au donné une nécessité absolue – le donné, en tant que donné, reste contingent, arrive. La primauté absolue de la donation n'équivaut donc jamais à l'existence nécessaire – parce que le donné n'en a nul besoin, ni surtout n'y a le moindre intérêt. Qu'enfin cette contingence détermine intrinsèquement tout phénomène et donc le phénomène du monde en général, rien ne le confirme plus que l'opposition qui, face à la « ... *thèse du monde, qui est un [monde] "contigent"* », dresse la simple *« ... thèse de mon* J e *pur »*[1] : seul le *Je* de la région-conscience s'excepte de la contingence, puisque son immanence pure le dispense de l'*a priori* corrélationnel. Ainsi se confirme que la contingence du phénomène donné retrouve, par une autre voie, l'indissociable intrigue où se jouent réduction et donation.

L'arrivage

Ainsi, non seulement création (contingence) et éternité (nécessité) du monde ne se contredisent pas, mais la donation (nécessité) « n'exclut par principe jamais » que ce donné ne soit pas (contingence). Pour

1. *Idées directrices...*, I, § 46, Hua. III, p. 108, tr. fr., p. 150 (modifiée). – Ce texte permet de répondre à une question que ceux de *Philosophie première* I semblent laisser indécidée : la contingence du monde précède-t-elle la réduction ou en résulte-t-elle ? Les *Idées* la rattachent ici sans ambiguïté à la réduction, qui la rend en fait définitivement visible et indépassable (car le transcendant restera toujours contingent, même une fois constitué). Mais *Philosophie première* pense en fait tout autant la contingence du monde à partir de la réduction. *a)* D'abord parce que les § 33-34 du ch. I ne sont séparés du ch. III (consacré à la réduction) que par un ch. II développant l'argument de la folie (donc l'intersubjectivité), qui, en fait, reprend et critique la voie empruntée par Descartes et donc prépare directement la réduction. *b)* Ensuite parce que le ch. III reprend explicitement la contingence du monde des § 33-34, pour l'opposer, aussi nettement que l'avaient fait les *Idées*, à la nécessité absolue du *Je* : « Par contraste avec la possibilité de n'être pas *(Nichtseinsmöglichkeit)* du monde expérimenté, ou comme Descartes l'exprime de préférence, la possibilité d'en douter, l'*ego cogito* se détache comme absolument indubitable pour moi » (*op. cit.*, § 38, p. 80 ; tr. fr., p. 112). La contingence du fait du monde prépare à la réduction, mais ne prend son sens qu'à partir d'elle.

faire droit à ces paradoxes, il faut donc définir ainsi le phénomène : ce qui, en tant que donné, apparaît toujours comme, à chaque fois, ayant pu ne pas apparaître. Il reste à comprendre comment les deux termes du couple métaphysique nécessité (« toujours ») / contingence (« à chaque fois ») peuvent se trouver repris dans une seule et nouvelle contingence, phénoménologiquement supérieure. – Revenons à l'essai de définition : le phénomène nécessairement se montre comme ce qui, à chaque instant, aurait pu ne pas se montrer (contingence, non-nécessité) ; autrement dit, il se montre nécessairement comme non nécessité à se montrer. Cette juxtaposition de modalités contraires perd pourtant de son étrangeté, dès qu'on la reprend à partir de sa détermination de donné. Car si, d'une part, le phénomène apparaît (se montre) en tant qu'il se donne (§ 6, § 12), si, d'autre part, cette donation ne peut qu'advenir (§ 13), alors le donné doit se montrer selon un *arrivage*. Or l'arrivage institue bien une manière de contingence supérieure, car strictement phénoménologique : le phénomène apparaît toujours par surgissement (il m'arrive, m'advient et m'en impose) ; son anamorphose (§ 13), qui m'aligne dans la ligne de son apparaître, confirme que l'initiative en revient au phénomène ; donc il apparaît d'autant mieux et puissamment, qu'il *se* montre à partir de lui-même, c'est-à-dire du dépli de la donation, bref, qu'il *se* donne. L'arrivage – non l'arrivée uniforme, mais le surgissement imprévu, saccadé et discontinu de l'apparaître – souligne à la fin que le donné *se* donne. Mais, bien évidemment, un tel arrivage de l'apparaître surgissant implique nécessairement ce qui, en termes métaphysiques, se nomme une contingence – précisément, il dépend toujours du fait accompli d'un donné que le phénomène apparaisse, ici et maintenant, ni avant, ni après, sans doute plus jamais sur ce mode, sans aucun doute pour la première fois. Ce faisant, l'arrivage n'affaiblit pas le phénomène, mais en atteste le surgissement propre, bref la détermination de donné. L'arrivage déplie en fait la donation, en délivrant l'inéluctabilité du surgissement et, indissolublement, son imprévisible et improductible initiative. En effet, la donation accomplit plutôt sa primauté en ce qu'elle laisse le donné vibrer d'une retenue essentielle, qu'il ne peut ni ne doit jamais raturer, puisqu'elle lui appartient intrinsèquement au

titre du *se* monter, du *se* donner. – En recourant ici à un tel *soi* du phénomène en tant que donné, nous retrouvons certes la sorte de perséité, qui nous lui avions reconnue à partir de sa détermination d'anamorphose (§ 13) ; mais nous pouvons aussi le confirmer directement en considérant que l'arrivage assure, à chaque fois, l'individuation dernière du donné. En effet, arrivant comme *soi* que l'on ne saurait ni prédire, ni produire, conformément à son surgissement, le donné prend position temporellement ; cette détermination temporelle ne s'ajoute pas à sa définition, supposée par ailleurs complète ; elle la détermine de manière irremplaçable : car le même phénomène donné à un autre moment, donc à d'autres interlocuteurs et avec d'autres interférences, ne resterait décidément plus le même ; le donné ne reste le même que pour le moment de son advenue ; ce moment ne s'ajoute donc pas à sa définition, il l'accomplit ; or dans un moment, aucun autre moment ne cohabite que ce moment seul ; dès lors, l'ultime instance d'individuation de tel phénomène (avec et au-delà du réseau des autres phénomènes et des interlocuteurs qui l'entre-définissent) tient au moment unique, irremplaçable et irrépétable qui en temporalise le surgissement. Or ce moment, il revient à l'arrivage de le fixer.

§ 15. Le fait accompli

Le factum κατ' ἔξοχην

La contingence du phénomène donné ne s'exerce donc pas, comme l'entend la métaphysique, par la simple non-nécessité de sa présence, mais s'accomplit par le fait même de m'arriver, d'advenir et m'en imposer. L'arrivage, comme il rompt avec tout flux continu, se marque d'un fait – ou bien il se fait, ou bien non, mais toujours de fait. On doit ici souligner que Husserl avait d'emblée lié sa réinterprétation phénoménologique de la contingence avec l'instance du *fait :* « Notons ici ce qui suit : tout fait, et donc aussi le fait du monde en tant que fait est, comme

généralement admis, *contingent ;* ce qui veut dire que s'il est en général, il pourrait aussi être autrement et peut-être même n'être pas. » Certes, une ambiguïté demeure : s'agit-il, dans cette contingence, du fait du monde, ou bien de « tout fait » ? Husserl ne décide pas : « Si et dans quelle mesure ceci vaut effectivement pour *tout* fait, cela ne nous importe pas ici » ; en effet, voulant ici atteindre la réduction dans son universalité, il ne pouvait que privilégier la contingence du fait *du* monde, fait universel. Il n'en reste pas moins qu'il laisse ouverte l'hypothèse qu'une telle « contingence d'un type entièrement nouveau » caractérise aussi « tout » fait *dans* le monde, donc tout phénomène : « ... le sens de cette contingence, qui se nomme alors facticité... »[1]. Le surgissement du phénomène donné *(contingit),* trouverait ici son sens dans la facticité d'un fait *(factum),* qui se donnerait ici en apparaissant sur le mode de la facticité. Comment comprendre cette transition ?

Il reste donc à justifier phénoménologiquement l'hypothèse, ainsi suggérée, d'un lien essentiel entre contingence (arrivage) et facticité dans le donné. Soit le phénomène que caractérise une contingence sur « un mode entièrement nouveau »[2] : elle ne tient donc pas à son incertitude épistémologique, puisque celle-ci peut varier de degrés et approcher de la certitude, même sur des phénomènes irréguliers ; mais elle tient plutôt à ce que le phénomène doit d'abord se produire et se manifester de fait pour qu'une connaissance éventuellement certaine en devienne possible. Le caractère de fait, bref la facticité, marque en effet le « type entièrement nouveau » de la contingence phénoménologique : non plus la non-nécessité du savoir de l'objet, mais l'accomplissement de ce qui se donne. C'était d'ailleurs ainsi que le phénomène du monde pouvait apparaître à la fois comme éternel (Thomas d'Aquin) ou certain (Husserl) et comme contingent – parce que la contingence phénoménologique tient au fait pour le phénomène de se donner et non à la modalité des représentations le décrivant. Appa-

1. Respectivement *Philosophie première,* II, § 33, *op. cit.,* p. 50 ; tr. fr., p. 69, et : « ... der Sinn dieser Zufälligkeit, die da Tatsächlichtkeit heisst », *Idées directrices...,* I, § 2, Hua. III, p. 12 ; tr. fr., p. 16.

2. *Philosophie première,* II, § 33, *op. cit.,* p. 50 ; tr. fr., p. 69.

raître demande toujours, pour le phénomène en général, d'en venir finalement au fait de surgir et de surgir de fait. Qu'importe ici ce fait ? Ce qui m'arrive en fait ne peut de fait se connaître qu'une fois déjà surgi, arrivé. Car ce qui arrive de fait ne se produit pas en effet, ni comme un effet ; notons-le : l'effet présuppose, en rigueur de termes, une ou plusieurs causes ou raisons, qui le préviennent et permettent de le prévoir ; en revanche le fait, en tant justement qu'il surgit en fait, annule la légitimité de lui demander sa cause ; d'abord, parce qu'importent sa ou ses causes, puisqu'il se trouve déjà bel et bien là, de fait ; ensuite parce que, si l'enquête sur sa ou ses causes devient jamais possible, ce ne sera qu'après coup, en s'appuyant sur le fait qu'il arriva déjà de fait ; sans ce fait, l'enquête en reconnaissance de causes n'aura aucun sens, ni aucune chance[1]. Ainsi l'arrivage en fait du phénomène donné le dispense en quelque manière de son passé, il rend inessentielle, aléatoire, voire inutile l'enquête sur le processus causal censé l'avoir provoqué – phénomène sans généalogie. Il le libère aussi en quelque façon de son futur, puisque, même si ce fait donné doit par la suite se défaire, rien ne pourra plus jamais faire qu'il n'ait pas été donné de fait comme il s'est manifesté – ce qui est fait est fait et toutes défaites à venir ne pourront que confirmer que cela fut fait –, violence du fait accompli. La facticité dit son fait au phénomène donné, qui s'y trouve irrévocablement fait. Elle n'intervient donc pas comme un substitut de l'effectivité, simplement approprié au phénomène donné, car elle contredit radicalement la temporalité de l'effet produit ; ici le fait accompli s'excepte du passé de ses éventuelles causes (reconstituées, au mieux, après coup), comme aussi du futur de sa persistance (imprévisible) ; il se concentre sur la présence d'un moment, que décrivent à la fois ce que la métaphysique nomme contingence et nécessité ; il réside obstinément en son fait, érigé pour toujours ou près de finir, essentiellement indécidé, bref ordonné au déli du donné. La facticité ne remplace pas l'effectivité dans le donné, elle l'annule et en libère le phénomène.

1. Nous anticipons ainsi sur le § 17, *infra*, p. 233 sq.

Il faudrait alors appliquer à tout phénomène donné le caractère de fait que Schelling décrit si parfaitement à propos d'un seul (la Révélation) : « De cet événement même on ne peut plus rien affirmer, si ce n'est précisément qu'il s'est produit, qu'il a eu lieu ; il est pour ainsi dire le fait primordial (le commencement de l'histoire), le *factum,* l'advenu κατ' ἔξοχην. Il est, en considération de la conscience humaine, la première chose qui ait lieu en général, l'événement primordial, le fait irrécusable qui, une fois survenu, ne peut être repris, non plus que rendu non advenu. »[1]. Rapportée au phénomène donné, cette séquence pourrait s'analyser ainsi : (i) de tout fait (comme de celui-ci), on ne peut rien affirmer avant d'avoir reconnu qu'il a eu lieu, qu'il s'est produit, qu'il apparut de fait ; (ii) à chaque fois ce fait est absolument premier, originaire (sans cause) et sans précédent (individualisé), en sorte qu'il peut éventuellement (mais non toujours) inaugurer ce qui pourra se temporaliser en une histoire ; (iii) pour la conscience phénoménologique, qui surgit continûment du fait de l'impression originaire, le fait du phénomène se donne à chaque instant et rétentionnellement comme irrévocable, toujours déjà et définitivement survenu, tel que, même une fois redescendu de la rétention aux profondeurs de la mémoire, il ne pourra jamais ne pas avoir surgi comme impression originaire. – Le phénomène donné m'arrive donc de fait, c'est-à-dire à titre de fait originaire, par excellence et irrévocable.

Il importe de bien voir que les caractères factuels de ce qui advient ne concernent pas seulement les phénomènes marqués d'empiricité (comme ici le monde ou la mythologie), mais aussi bien des énoncés universaux et purs. Kant en a fourni le plus parfait exemple, en reconnaissant la facticité de ce qui, à ses yeux, se distingue le plus de tout phénomène, une idée de la raison. La difficulté de la loi morale tient à ce qu'elle ne consiste qu'en une idée de la raison, universelle et sans remplissement

1. Schelling, *Philosophie de la mythologie,* Leçon VIII, S.W., éd. Cotta, t. XII, p. 152, tr. fr. A. Pernet, Grenoble, 1994, p. 101 (modifiée). Voir K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie,* Freiburg, 1968. – Les modifications que nous apporterons ici à ce texte en le répétant tiennent à ce que Schelling ne vise qu'un seul fait (la Révélation), tout comme Husserl ne prenait en vue que le *Weltfaktum,* alors que nous tentons d'étendre la facticité à la phénoménalité en général.

intuitif, comme telle impuissante à contrer des mobiles sensibles et pathologiques ; or la loi morale s'impose pourtant comme un impératif inconditionné ; elle y parvient grâce au sentiment du respect, mais pour autant qu'elle advient en lui à la conscience selon le style d'un fait : « On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait *(Faktum)* de la raison, parce qu'on ne saurait le tirer par le raisonnement des données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté (car cette dernière ne nous est pas donnée d'abord – *nicht vorher gegeben* –, mais parce qu'elle s'impose à nous pour elle-même – *für sich selbst uns aufdringt* – en tant que proposition synthétique *a priori,* qui n'est fondée sur aucune intuition pure ou empirique. »[1] A l'occasion de la définition de la loi morale et bien que, de son point de vue, il ne s'agisse plus ici de phénoménalité, Kant décrit en réalité avec une grande pertinence ce que nous entendons par la facticité du phénomène donné. La raison ne peut se « fonder » comme pratique ni par déduction discursive (dans ce cas elle ne serait plus originaire, et d'ailleurs la rationalité n'établit aucun fait), ni par intuition empirique (qui ne peut fonder une loi), ni par intuition pure (nous ne disposons d'aucune intuition intellectuelle). Comment s'impose-t-elle donc, puisqu' « elle s'impose à nous [...] comme donnant originellement la loi – *sich als ursprünglich gesetzgebend [...] ankündigt* » ? Elle s'impose pour autant qu'à la différence de la conscience de liberté, qui n'est pas « donnée d'abord », elle « ... est donnée comme un fait de la raison pure, dont nous sommes conscients *a priori* – *als ein Faktum [...] gegeben*»[2]. Mais encore, comment le donné peut-il, sans aucun fondement, s'imposer originairement ? Précisément en tant que donné qui s'annonce, s'impose et m'arrive (arrivage) dans le style d'un fait – fait de la raison. La raison pure se fait un fait pour se faire pratique ; ainsi parvient-elle à se donner, comme en principe (selon Kant du moins) devraient seuls se donner les phénomènes sensibles – et mieux qu'eux, puisque *a priori* : en reprenant les traits de la facticité repérée par

1. Kant, *Critique de la raison pratique,* § 7, Ak. A. V, 31 ; tr. fr. *Œuvres philosophiques* (éd. Alquié), « Pléiade », t. 2, p. 644-645 (modifiée).

2. Kant, *Critique de la raison pratique,* Déduction des postulats de la raison pratique, Ak. A. V, 47 ; tr. fr., p. 664.

Schelling, on dira donc (i) que l'absence de « fondement » n'ébranle pas la loi morale, mais lui permet, au contraire, de prendre statut de donné, de donné qui m'arrive et m'arrive comme un fait ; (ii) fait d'autant plus originaire, que rien ne l'a rendu possible, ni préparé, ni fondé, d'autant plus irréductible, qu'il fait même violence à la sensibilité par le respect qu'il inspire ; (iii) fait d'autant plus irrévocable enfin, que même la transgression de l'impératif catégorique confirme encore ce fait de la raison. De la sorte advient à la conscience morale « ... un fait dans lequel la raison pure se prouve [et s'atteste] auprès de nous dans un acte [comme] pratique – *sich [...] bei uns in der Tat praktisch beweist* »[1] – raison pure qui parvient ainsi, à rebours de la doctrine kantienne, mais conformément à la chose même, à la facticité d'une phénoménalité du donné.

Une facticité restreinte ?

Ce résultat ne suffit pourtant pas à justifier l'extension de la facticité à tous les phénomènes. Deux arguments s'y opposent. *a)* Nous venons de suivre trois autorités. Husserl pense la facticité à partir du fait du monde ; Kant, à partir du fait de la raison donné au sujet moral ; et Schelling, à partir du fait de la révélation (et de la mythologie). Elles tracent certes ensemble une figure de la facticité, dont la cohérence même provoque une difficulté. Car leur triade pourrait aisément se lire comme une répétition à peine déplacée des trois disciplines de la métaphysique spéciale – facticité selon la *cosmologia rationalis,* puis selon la *psychologia rationalis* et enfin selon la *theologia rationalis.* Même s'il ne s'agissait que d'une analogie lointaine ou forcée, elle nourrirait un double soupçon. (i) La facticité resterait toujours spéciale – spécialisée aux seuls phénomènes par excellence –, loin de déterminer sans exception la phénoménalité comme telle. (ii) Ce retard à l'universalisation de la facticité pourrait découler d'abord de sa confusion pure et simple avec le fait brut ; car nous n'avons peut-être pas encore suffisamment établi si et jusqu'où elle

1. *Critique de la raison pratique,* Déduction des postulats de la raison pratique, Ak. A. V, 42 ; tr. fr., p. 658 (modifiée).

s'en distingue essentiellement. Il ne suffit pas d'admettre le fait comme un fait, même donné, pour définir comme telle la facticité, encore moins pour l'universaliser.

Cette objection se renforce d'une deuxième : *b)* l'insistance avec laquelle Heidegger a souligné que la facticité relève des existentiaux : elle ne caractérise que le *Dasein,* ne se lit que sur lui, ne convient qu'à lui. D'une part, la facticité revient en propre au *Dasein* : seul le « ... *Dasein* existe en fait *(faktisch)* » ; il « ... existe toujours et encore en fait *(faktisch) »,* puisque « ... l'exister est toujours de fait. L'existentialité est essentiellement déterminée à travers la facticité »[1]. Si la facticité détermine l'existence et s'y rattache, si d'ailleurs l'existence définit en propre le *Dasein,* elle ne peut évidemment concerner que le *Dasein.* Mais, d'autre part, pour respecter cette attribution exclusive, la facticité doit elle-même se penser à partir du mode d'être propre du *Dasein,* en sorte de ne pas se rabattre sur le fait brut, tel qu'il convient à la phénoménalité des étants communs : « *La facticité n'est pas la factualité du* fait brut *(Tatsächlichkeit des* factum brutum) *d'un [étant] disponible (Vorhanden), mais un caractère d'être du Dasein, compris dans son existence, même si c'est d'abord en le refoulant.* Le que – *das Dass* – de la facticité n'est jamais trouvable dans un regarder. »[2] La facticité appartient à la manière d'être propre au *Dasein,* l'existence, telle qu'elle s'oppose essentiellement aux deux autres manières d'être d'étants : la disponibilité persistante *(Vorhandenheit)* et l'ustensilité *(Zuhandenheit).* Pour être de fait, il faut donc d'abord être sur le mode de l'existence, au titre du *Dasein* ; et comme l'existence (le souci ou l'angoisse), elle ne saurait se rendre accessible au regard, qui fixe les étants suivant leur factualité. Autant le fait brut se voit, autant la facticité se retire. L'écart va si profond, qu'il y va d'ailleurs de rien de moins que des plus originaires esquisses de la différence ontologique : « La facticité du *Dasein* se différencie *(sich unterscheidet)* en effet essentiellement de la factualité *(Tatsächlichkeit)* d'un [étant] disponible » ; ou encore : « ... la "factua-

1. *Sein und Zeit,* respectivement § 39, p. 181, 4 ; § 57, p. 276, 8-9 et § 41, p. 192, 21-24.

2. *Sein und Zeit,* § 29, p. 135, 20-24.

lité" (*"Tatsächlichkeit"*) du fait du *Dasein* propre est ontologiquement foncièrement différente (*grundverschiedenen*) de l'arrivée factuelle d'un rocher. C'est la factualité du fait – *Dasein*, en tant qu'[il est] à chaque fois tel *Dasein*, que nous appelons sa *facticité*»[1]. De ces déclarations sans équivoque, il faut donc conclure que la facticité ne s'applique qu'au seul *Dasein* et s'inscrit dans son esquisse de la différence ontologique ; par conséquent, qu'elle ne saurait surtout pas s'universaliser comme une détermination de la phénoménalité en général de tous les phénomènes, y compris communs.

Cette conclusion tranchée ne soutient pourtant guère l'examen, même en suivant la lettre de l'argument. En effet, la séquence même qui souligne la différence entre la facticité propre du *Dasein* et la simple factualité du rocher marque nettement, quoique non sans y avouer un « problème », que le *Dasein* s'expose du fait même de sa facticité propre à l'encontre de l'étant, qui n'est pourtant pas sur son mode d'être. « Le concept de facticité enferme en lui : l'être-au-monde d'un étant "intramondain", de telle sorte que cet étant puisse se comprendre comme "destinalement" conjoint à l'être de l'étant, qui le rencontre (*begegnet*) dans son propre monde à lui. »[2] Autrement dit, la fac-

1. *Sein und Zeit,* respectivement § 57, p. 276, 12-13 et § 12, p. 56, 1-5. Sur les premières formulations de la différence ontologique en 1927, voir *Réduction et donation, op. cit.,* c. IV, § 2, p. 174 sq.

2. *Sein und Zeit,* § 12, p. 56, 8-11. – Voir : « La structure développée de cette déterminité d'être n'est elle-même saisissable *en tant que problème* qu'à la lumière des constitutions existentiales fondamentales du *Dasein* précédemment élaborées » (*ibid.,* p. 56, 5-8). Il est remarquable que Heidegger, au moment d'introduire thématiquement la facticité, y reconnaisse un *« problème »* (les italiques sont siens). Lequel ? Celui-ci sans doute : la factualité d'un étant du monde définit seulement cet étant, alors que la facticité désigne non seulement le *Dasein,* mais la situation de tous les étants possibles par rapport à lui et ainsi en détermine radicalement le mode de venue : ils ne se rencontrent qu'autant que le *Dasein* leur fait encontre. Ainsi, faute de réinterpréter le concept habituel de fait/facticité à partir des structures d'être fondamentales du *Dasein,* on risque de sombrer dans l'anthropologie et de se perdre dans le *« problème ».* – L'équivalence entre facticité et être-au-monde se trouve scellée par la définition canonique du soin (*Sorge*) : « Être-par-avance-déjà au (monde) à titre d'être-auprès l'étant (intramondain) qui se rencontre » ; le premier élément (par avance) définit en particulier l'existence ; le troisième précise l'échéance (*Verfallen*) ; mais le second (être-déjà-au-[monde]) désigne la facticité (§ 50, p. 249, 12 – 250, 2).

ticité, par cela même qu'elle définit le seul *Dasein* et se définit à partir de lui, en porte donc les caractères – et d'abord celui de l'être-au-monde ; or être-au-monde n'équivaut pas seulement ni d'abord à être à l'intérieur du monde (car comment n'y être pas et où être, sinon dans le monde ?), mais implique plutôt, pour le *Dasein,* lui aussi, ontiquement dans le monde comme tout étant, de s'ouvrir ontologiquement, en sorte d'en faire [tout] un monde à destination des autres étants, qui, alors seulement, pourront s'y rencontrer. Seule la disposition intentionnelle d'ouverture, par laquelle le *Dasein* s'en *fait* tout un monde, permet que des phénomènes puissent alors venir dans ce monde pour le *Dasein.* Les phénomènes ne se rencontrent qu'à l'encontre du *Dasein*[1]. Si la facticité du *Dasein* se définit « être-déjà-dans », alors elle ouvre un monde pour les étants, qui peuvent ainsi venir à la rencontre du *Dasein,* qui le premier lui fait encontre. Le phénomène reste toujours, de lui-même, un simple phénomène de rencontre, qui ne se fait rencontrer qu'en vertu de l'encontre plus essentielle où le *Dasein* s'expose d'abord à lui. Dès lors, l'infrangible correspondance entre l'ouverture du *Dasein* faisant encontre et l'arrivage du phénomène de rencontre signifie que la facticité propre au *Dasein* s'expose d'abord comme telle à l'encontre des phénomènes qui *ne* sont *pas* de son mode d'être. Loin de restreindre le *Dasein* dans une singularité monadique et de s'y restreindre elle aussi, la facticité en déploie l'intentionnalité et l'encontre vers les phénomènes, qui ne surgissent en fait qu'en dépendant de sa factualité. C'est précisément parce que la facticité caractérise en propre le *Dasein* qu'elle détermine aussi les phénomènes intramondains. Certes, cette factualité des étants ne se confond jamais avec la facticité du *Dasein,* mais elle devient possible par elle. La facticité du *Dasein* rend ainsi accessible chaque phénomène dans son fait accompli. Le phénomène commun accomplit son fait par et à l'ombre de la facticité du *Dasein.*

1. Traduire *sich begegnen* par « faire encontre » nous paraît un contresens : car celui qui fait encontre, c'est le seul et unique *Dasein,* non pas l'étant intramondain, qui se rencontre seulement, et seulement quand le *Dasein* lui fait d'abord encontre.

Si la facticité du *Dasein* ouvre seule le fait accompli du phénomène en général, il nous reste à décrire comment la facticité fait encontre d'un fait accompli. – La facticité ménage l'encontre, en ce qu'elle ne me pose pas seulement en fait (comme il convient à tout autre étant), mais pose que je suis en fait pour un fait, qui s'accomplira précisément, parce que je m'expose par avance de fait à lui, pour lequel je suis toujours « déjà-dans »[1] : l'attente déjà résolue du fait à venir ou l'implication dans le fait déjà accompli renvoient au même titre à cet unique retard de la facticité, où le fait est toujours déjà fait, le coup déjà parti. – Soit le moment où un accident m'arrive, peut vraiment m'arriver, où je le « vois » venir : en fait, il est déjà arrivé, puisque je ne peux déjà plus m'y soustraire, son futur se réduit d'emblée à un futur antérieur (ou plutôt à un irréel du présent) ; il se fait immédiatement trop tard pour le voir venir au futur, ni même au présent ; d'emblée, c'est déjà fait, j'y suis fait, je suis fait. Par conséquent, je ne fais jamais face à ce phénomène (au moment de déraper, de manquer ma prise, de recevoir le choc, etc.) comme si je l'envisageais objectivement ; je n'ai jamais rien vu ; dans cette occurrence surgissante, il ne s'agit plus en effet de connaître, de décrire, comme seul un tiers pourrait voir ce qui arrive. Mais, ici, on ne trouve plus de tiers payant ; je ne puis demander à personne de « me remplacer un instant, s'il vous plaît » – non seulement parce que mon semblable, mon frère n'aura nulle envie de prendre pour lui le danger qui m'agresse, mais surtout parce que, le voudrait-il, il ne le pourrait par principe pas : car il lui faudrait se trouver justement là où je suis et à l'instant précis où l'accident survient pour en subir le fait accompli ; or, en ces temps et lieu, il n'y a place que pour un seul, moi ; et si j'en voulais soulager un autre, je ne pourrais pas plus me mettre à sa place, que lui ne peut prendre la mienne ici et maintenant. Ainsi, pour qu'apparaisse le phénomène – le danger – dont le fait s'accomplit, il faut beaucoup plus que le voir comme son vis-à-vis substituable ; il faut prendre ce phénomène pour soi. Ou, comme on le dit spontanément en sentant le

1. *Sein und Zeit*, § 50, p. 250, 1 (cité note 2, p. 204).

coup arriver et comprenant d'instinct que je n'en serais plus le spectateur, mais la cible : « Cette fois, c'est mon jour, c'est mon tour, c'est pour moi. »[1] La facticité ne consiste pas à me laisser réduire à la factualité d'un fait, mais à m'exposer au fait, qui ne peut ainsi s'accomplir qu'en pesant sur moi, non plus comme sur un spectateur dégagé, mais comme sur un acteur engagé – ou mieux un patient gagé, sur lesquel le fait vient s'écraser pour s'accomplir visiblement. Le phénomène ne peut accomplir son apparaître qu'en prenant appui sur un écran – donc en y pesant. Son fait accompli m'arrive dessus, il est fait *pour* moi, non *par* moi, mais à mes dépens ; il se fait sur mon compte ; par lui, je suis fait. Sur le même axe, l'intentionnalité s'inverse : je deviens l'objectif de l'objet. Ma facticité me désigne certes comme un fait et un faire..., pourtant non point tels que je les accomplirais et m'y accomplirais (« je me suis fait moi-même »), mais, à l'inverse, tels que le phénomène lui-même les accomplisse et s'y accomplisse comme un fait. La facticité ne me revient que pour autant qu'elle m'expose au fait accompli du phénomène – je ne le fais pas de mon fait, devant le fait accompli, je [me] laisse faire, je le laisse me faire... Le syntagme courant « je me suis fait... », considéré selon tous ses compléments verbaux possibles[2], marque d'ailleurs sans ambiguïté cette manière de voix moyenne, où je ne suis ni l'auteur, ni le spectateur du phénomène, mais où mon encontre à lui, exposée sans fuite, lui laisse de pouvoir me dire son fait et d'apparaître dans son fait accompli. – En entendant ainsi la facticité du *Dasein* selon la voix moyenne, comme ce qui « se fait... » et « se fait à... » plus que comme un fait se faisant lui-

1. On nous excusera de préférer cet énoncé au très vénérable « Hic saltus, hic Rhodus ». – On aurait pu, dans le même registre familier, en rapprocher la formule quasi identique de celui qui veut ou prétend vouloir payer pour tous la note : « C'est pour moi ! » Mais les différences sont si patentes – il ne s'agit là d'une décision (i) libre, (ii) temporaire, où je reste (iii) substituable par d'autres, et qui sera (iv) « rendue » – que le rapprochement ne vaut pas. Il affaiblirait même le lien que nous voulons établir entre la facticité et le fait accompli (voir *infra*, § 28).

2. « Avoir », tromper, jouer, voler, tuer, souffrir, plaisir, convaincre, séduire, etc., y compris et surtout ceux que la décence déconseille de nommer ; mais aussi, avec des compléments nominaux, je me suis fait mal, plaisir, du tort, etc. On ne les confondra évidemment pas avec les tournures simplement de voix passive.

même, nous obtenons ainsi deux résultats déterminants : *a)* nous maintenons l'irréductibilité de la facticité à la factualité du fait brut et comprenons pourquoi cette dernière dépend de la première, loin de lui faire pièce ; *b)* nous pouvons poser qu'en faisant encontre, la facticité fait précisément que les phénomènes se rencontrent et détermine donc aussi, à une dénivellation près, tous les phénomènes – précisément parce qu'ils se donnent.

Une facticité élargie

Cet énoncé de la facticité élargie aux phénomènes eux-mêmes trouve d'ailleurs confirmation dans chacun des trois modes d'être de l'étant. *a)* Dans le champ du *Dasein* lui-même et donc relevant de sa manière d'être, nous venons de décrire le fait accompli de l'accident. Nous pourrions, sans difficulté, le décliner selon des phénomènes connexes, comme la douleur, le désir, la joie, etc. *b)* Dans le champ des étants utilisables *(zuhanden)*, tenus en main et à portée de main, tels qu'ils se rencontrent par définition dans le monde, il va d'abord de soi qu'ils se mettent en œuvre à partir de la facticité du *Dasein* ; mais loin que ma facticité (donc son système de renvoi des finalités) détermine la factualité de l'ustensile, c'est l'ustensile qui m'impose une ou plusieurs de ses finalités, sur lesquelles je dois me régler, en sorte qu'il exerce ainsi sur moi son fait accompli. Soit, par exemple, l'outil, au sens strict de l'étant qui réifie ontiquement une finalité ; on ne saurait dire que je lui fixe une finalité, puisque toute finalité que je lui assignerai devra, d'une manière plus ou moins étroite, appliquer la ou l'une des finalités qu'ontiquement il accomplit ; sans doute une pince ou un tournevis peuvent-ils par ailleurs servir de levier ou de marteau ; mais, outre que leurs performances resteront médiocres en cet usage, ils s'ordonnent sans nul doute d'abord à leurs finalités propres (tenir, pincer, visser, dévisser, etc.), dont l'évidente facilité d'emploi m'oblige presque. L'outil apparaît comme ce qui se donne en fixant, du même coup, des possibilités ; il les détermine comme autant de possibilités ouvertes (ou closes) en fait pour moi ; sa disponibilité à

l'emploi ne saurait donc plus se confondre avec une factualité brute ; l'outil s'impose comme un fait accompli, parce qu'il m'impose ses possibilités comme les miennes. Aussi, ne se donne-t-il selon son fait accompli qu'en déterminant la facticité. Curieusement d'ailleurs, plus l'ustensile en général reste indéterminé dans ses finalités, plus il pèse sur mes possibilités ; ainsi dans le cas de l'outil, dont il faut faire l'apprentissage[1] : parce que j'en ignore encore les finalités réifiées, je dois suspendre les miennes ; parce que j'ignore « comment cela marche », je dois suspendre toute intention de m'en servir, le temps de « m'y faire ». Ainsi, lors d'une panne, l'outil se donne-t-il d'autant plus comme un fait accompli, qu'il devient incapable d'assumer les finalités qu'il réifie pourtant (Heidegger) ; surtout, la panne rompt la soumission de l'outil à ma finalité et me subordonne aux siennes – en tant même que leur manque les rend manifestes et manifestement irréductibles à moi. – Il en va de même lorsqu'à l'outil manufacturé (réifiant à dessein une finalité) se substitue l'ustensile indéterminé, que ne précise aucune finalité, qui « ne sert à rien », une pierre, un morceau de bois, une chute de papier ; je vais m'en servir comme d'un outil, bien qu'ils n'en soient pas ; je vais tenter de les assujettir à l'une ou l'autre de mes finalités ; mais, puisqu'ils ne sauraient comme tels les servir adéquatement, je vais devoir tricher sur les finalités et les capacités de ces ustensiles mal outillés ; ce seront donc leurs limites (fragilité, mauvaises dimensions, irrégularité, etc.), par quoi ils *ne* peuvent *pas* vraiment faire office d'outils, qui décideront de mes propres fins (révisées à la baisse selon des potentialités non prévues). Il reviendra à leur non-convenance d'ériger ces non-outils en norme de la possibilité de mes finalités : l'ustensile déploie sa facticité de fait accompli dans la mesure même où il reste absolument insuffisant. – Le fait accompli de l'étant utilisable relève donc bien de ma facticité.

En va-t-il de même avec *c)* l'étant simplement subsistant sous la main *(vorhanden)* ? Simple vis-à-vis de l'attitude théorique, dont il se fait l'objet permanent et en principe immuable, il semble rester

1. Voir l'analyse proche faite plus haut, § 13, p. 179 sq.

étranger au fait accompli. Cette indifférence, à plus attentif examen, semble très discutable. – Écartons le cas des étants physiques : quelque subsistants qu'ils soient, ou plutôt précisément parce qu'ils subsistent, ils se temporalisent de plein droit ; ils finissent par passer exactement comme ils commencent par surgir ; chacun se fait et se défait ; il s'accomplit donc comme un fait – lent, presque sempiternel si l'on veut, mais comme un fait devant se défaire ; même le monde, pris comme l'étant subsistant en totalité, fait son âge, fera lui aussi son temps. On objectera que les étants qui subsistent sans support matériel (idéalités mathématiques, logiques ou d'essences) ne se temporalisent pas, donc ne relèvent pas du fait accompli, suivant une division des phénomènes classiques en métaphysique (Platon, Aristote, Descartes, Kant). – Ce deuxième argument pour dénier la facticité aux étants subsistants reste fragile, pour au moins trois motifs. Sans doute peut-on à la rigueur parler d'une non-temporalité des idéalités et les considérer comme immuables. Reste le fait qu'aucune d'entre elles n'a jamais été connue que par tel ou tel, c'est-à-dire en un temps, un lieu et des circonstances précises : les idéalités peuvent bien, si l'on y tient, demeurer pour l'éternité, mais, de fait, leurs apparitions (leur invention d'abord par un seul, leur apprentissage ensuite par plusieurs) s'inscrivent toujours dans un temps et un lieu, à chaque fois accomplis de fait. L'idéalité n'a peut-être pas de fait, mais son apparaître, si. Pour moi, qui les apprends d'un maître ou les redécouvre en pure raison, les idéalités s'imposent en des temps et des lieux précis, comme des faits qui s'accomplissent pour, devant et sans moi : il y eut un lieu et un jour où j'ai cru comprendre pour la première fois le *cogito,* le calcul intégral, la chute des corps, etc. (sans parler des sciences de fait) ; à chaque apprentissage, l'idéalité m'instruit plus que je ne la construis, m'ouvre de nouveaux possibles (sans elle impossibles), bref m'apparaît sur le mode du fait accompli sur moi. Afin de radicaliser l'instance de l'apprentissage jusqu'à la mettre entre parenthèses, Descartes a postulé la création des vérités éternelles, pour démontrer le fait accompli des idéalités mêmes subsistantes. Au premier regard, la formule paraît évidemment contradictoire : éternelles, donc nécessaires, comment ces véri-

tés pourraient-elles se laisser créer et s'inscrire dans la contingence ? Mais la nécessité elle-même peut (métaphysiquement) résulter d'une instauration : « Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir. » La nécessité des vérités (idéalités) résulte elle-même d'une « volonté », donc d'une instauration – un fait toujours déjà accompli la précède ; le caractère de fait que prend la vérité résulte certes de sa nécessité, mais cette nécessité dépend plus extrinsèquement du fait qui l'instaure. Ce que Descartes nomme ici « Dieu » a pour seule fonction d'accomplir de fait le fait accompli (nécessaire) des vérités : « ... quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco *jam* hoc verum est et fieri aliter non potest »[1] ; l'égalité nécessaire ne devient vraie et immuable que dans un temps donné *(jam)*, donc une fois un fait accompli ; ainsi indépendamment de tout apprentissage, les idéalités mathématiques se trouvent prises dans le fait de leur instauration comme nécessaires ; cette instauration, loin d'affaiblir leur subsistance, peut seule l'établir, tant la facticité du fait accompli détermine originairement le phénomène en général. Et il s'agit ici du fait accompli par excellence, parce qu'il porte sur les étants en principe les plus irréductibles à la facticité – subsistants, sans matérialité, sans intuition sensible, éventuellement sans phénoménalité réelle[2].

Il s'agit pour nous d'établir le caractère intrinsèque de la donation du phénomène donné. Nous nous sommes appuyés d'abord sur la contingence, redéfinie comme son anamorphe (§ 12), ensuite son

1. Descartes, respectivement *A Mesland,* 2 mai 1644, AT IV, 118, 25-119, 1, et *VIae Responsiones,* AT VII, 482, 14-18 (nous soulignons).

2. Husserl a tenté une réduction comparable à propos des énoncés logiques, qu'il reconduit au fait accompli de la donation, dans *Expérience et jugement,* § 4, § 7, § 8. Il conclut : « ... l'objectité d'entendement n'est en général préconstituée dans le jugement qu'autant que le jugement la produit en tant que pré-donnée *(erzeugt als Vorgegebenheit)* » (§ 63, *Erfahrung und Urteil,* Hambourg, 1954[2], p. 300 ; tr. fr., D. Souche-Dagues, Paris, 1970, p. 302).

arrivage (§ 14), qui, l'une et l'autre m'en imposent et me convoquent. En poussant l'analyse jusqu'au fait accompli, nous atteignons un nouveau caractère du phénomène en tant que donné : après sa perséité et son individuation, il apparaît comme un fait accompli, devant lequel nous nous retrouvons toujours « déjà en » lui – précédés, déterminés, « faits ». La phénoménalité de tout étant, à savoir en tant que donné, m'impose de fait ses finalités ou les compose éventuellement avec les miennes – mes résolutions résultent essentiellement de ce que me donnent les phénomènes. Le fait accompli ne produit ni hasard, ni nécessité, il ouvre le possible en le donnant. « Un coup de dé / Jamais / quand bien même lancé dans des circonstances éternelles / N'abolira / le hasard. »[1] Cette étrange séquence suscite évidemment une interrogation : le coup de dé, justement, n'engendre-t-il pas le hasard, bien loin de l'abolir ? Mais il faut comprendre tout autrement : le dé, par son coup, par sa chute et son incidence, décide de tomber sur telle ou telle face ; s'il sert le hasard avant que de se jeter, il le fixe et donc l'abolit sitôt qu'il se jette, puisqu'il a, au moment du jet, toujours déjà accompli le fait ; le dé, en se faisant jeu en acte, fait passer le hasard au rang de fait accompli. Le dé métamorphose le hasard en nécessité dans la mesure même où il s'accomplit comme un fait. Le dé fait et défait dans le même fait – le hasard – et s'accomplit par cette défaite même. Mais ce que le dé provoque en fait de fait, aussi irrévocablement factuel soit-il, ne reste absolument pas éternel, puisque le fait réalisé n'accomplit que l'une des faces du dés, l'un des possibles du hasard et sans en donner la raison. Le fait accompli reste ainsi toujours tel qu'il ne peut pas ne pas être ce qu'il est, mais tel qu'il aurait pu être tout autre que ce qu'il est. La coïncidence entre la nécessité de fait et la contingence de droit détermine bien le hasard non aboli par le fait accompli – l'entrelacs de *cette* contingence et de *ce* fait accompli caractérise intrinsèquement le phénomène selon la donation.

1. Mallarmé, *Œuvres complètes,* éd. H. Mondor/G. Jean-Aubry, « Pléiade », Paris, 1945, p. 457, 459, 464 et 472.

§ 16. L'INCIDENT

La venue sans rien

Pris selon son fait accompli, le phénomène donné arrive – s'écrase même – sur la conscience, qui le reçoit ; il n'apparaît proprement qu'au moment où il éclate sur cet écran ; avant cet éclatement, il n'apparaissait simplement pas ; il restait un invu, encore inaccompli. Son accomplissement phénoménal n'intervient donc qu'à terme – une fois déployée l'anamorphose (§ 13), une fois terminé l'arrivage (§ 14), bref une fois parcourue la montée vers le visible. Comme il ne s'accomplit que par la fin et le fait, le phénomène donné doit donc tomber sur et arriver à la conscience, pour advenir à lui-même. Suivant son parcours vers le paraître final, il se définit par son déplacement obscur et n'apparaît que lorsqu'il finit par tomber sur qui le reçoit et, alors, le voit. Ce procès du phénomène nous autorise à le penser comme l'incident. Par incident, l'usage du dictionnaire entend un – petit – événement qui survient ; on ne saurait mieux dire, à condition de l'entendre aussi littéralement que possible : ce qui advient de telle sorte qu'il ne consiste en rien d'autre qu'en cette advenue première et dernière, sans lui préexister d'aucune manière, ni se rendre visible avant elle. Avant que l'incident n'éclate sur l'écran des vécus et ne transperce son invu, il ne montre encore rien ; son dernier moment, celui du fait accompli (§ 15), coïncide avec son premier moment, celui de l'éclatement advenant (§ 16). L'incident tient tout entier dans le fait de son accomplissement initiateur, sans aucun arrière-fond, sans prévision, ni provision, réduit à son fait.

Aristote, en définissant le συμβεβηκὸς, avait déjà dégagé, dans une mesure encore à fixer, certains caractères de l'incident. Reprenons-les. (i) Le συμβεβηκὸς advient, arrive, marche (-βαίνω) tout comme l'incident tombe, s'écrase et advient ; l'un et l'autre n'apparaissent qu'au terme d'un procès en un fait, que l'on ne peut ni induire, ni déduire, ni prévoir, mais dont il faut attendre l'accomplissement. (ii) Cette arrivée s'accomplit sans aucun préalable, ni provision, ni préparation ; car

le συμβεβηκὸς advient sans « cause définie » – οὐδὲ αἴτιον ὁρισμένον –, au point d'apparaître « indéterminé », ἀόριστον. Cette indétermination, que nous qualifions sur un mode plus phénoménologique comme l'éclatement sans préalable de l'incident, pour marquer le caractère positif d'un surgissement sans généalogie, le langage de la métaphysique ne peut qu'y stigmatiser une défaillance – l'absence de cause. Pourtant, même cette approche biaisée laisse apercevoir jusqu'où va la liberté de l'incident : « Il appartient à quelque chose et en dit le vrai » – il ne s'agit donc ni d'une apparence, ni d'une illusion, ni d'une erreur –, mais il ne provient pourtant ni d'une cause, « ... ni même de la nécessité ni sur le mode de ce qui arrive le plus souvent, οὔτ᾽ ἐξ ἀνάγκης οὔτε ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ». Comment admettre la possibilité d'un phénomène, qui surgit sans nécessité, sans même une régularité au moins probable *(ut plurimum) ?* Ne devrait-on pas, justement pour décrire cette occurrence inconditionnée, plutôt recourir au concept d'une forme pure, d'une visibilité entièrement libre, d'une phénoménalité « vague » ? Aristote, radicalement métaphysique en cela, choisit l'hypothèse opposée : l'apparaître sans préalable parce que sans cause, ni régulation, devra néanmoins encore s'expliquer (se justifier, sinon se rendre intelligible) ; et son explication l'assignera précisément à ce qui contredit le plus évidemment son mode d'apparaître, puisque, par définition, elle ignore l'εἶδος et n'apparaît jamais – la ὕλη ; c'est elle qui devrait pourtant expliquer l'apparaître libre de l'incident, à titre de « ... cause qui comporte [rend possible] l'accident sur un mode autre, au-delà de ce qui arrive le plus souvent »[1]. On voit ici assez ce qui distingue métaphysique et phénoménologie : la première dévalue la phénoménalité, même indiscutable et surabondante (comme l'incident), parce qu'elle se libère de la cause, ouvrière de l'intelligibilité objectivante, bref disqualifie le phénomène au nom d'une instance sans rapport avec

1. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 30, respectivement 1025 a 24-25 ; puis a 5 (voir E, 2, 1026 b 31-32) ; et E, 2, 1027 a 13. – En règle générale, nous comprenons (et traduisons) le συμβεβηκὸς comme l'« incident » ; nous n'employons « accident » que lorsque nous nous en tenons au concept étroit et métaphysique, dans les limites duquel Aristote tente souvent de le retenir ; la traduction par « incident » correspond d'ailleurs à celle de l'allemand « Zufälligkeit, zufällig », *ce qui tombe et arrive sur.*

l'apparaître ; en revanche, la deuxième accepte toute phénoménalité, pourvu seulement qu'elle apparaisse et même sans raison, ni objectité. (iii) Ce refus du droit de l'incident à paraître provoque d'ailleurs une contradiction majeure de la pensée d'Aristote ; d'une part, l'incident se voit dénier tout accès à la théorie – οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτῷ θεωρία – au point que ne lui reste « ... aucune définition, aucun propre, aucun genre »[1]. Mais, dans le même temps où il décrète par principe la nullité théorique de l'incident, Aristote emploie toute sa puissance spéculative à en rétablir une doctrine positive – l'accident par soi, la puissance passant à l'acte, le composé de forme et de matière, etc. En un mot, l'accident échappe en principe à la science, mais pourtant les sciences réelles qui le négligeraient resteraient stériles (mathématiques, physique, biologie, éthique, voire la théorie des formes engagées dans la matérialité). L'accident, ou plus exactement l'incident, soulève donc un dilemme patent : noétiquement, l'incident reste impraticable, degré presque nul (juste avant la ὕλη) de la connaissance, mais il offre pourtant une figure privilégiée (la seule réelle) de phénoménalité, puisqu'il *se* donne sans préalable, présupposé, ni prévision. Cette situation, inesquivable nous semble-t-il, le désigne du même coup comme paradigme de l'étant donné : son advenue (arrivage, anamorphose, fait accompli) s'accomplit sans cause, sans forme, sans nécessité, bref sans rien qu'elle seule : « advenue » revêt ici une acception presque privative, comme si l'on pouvait y lire (à l'évi-

1. Aristote, respectivement *Métaphysique,* E, 2, 1026 b 3-4 et *Topiques,* I, 5, 102 b 5. – P. Aubenque illustre sans la discuter la position métaphysique d'Aristote : « ... un être qui peut toujours devenir autre qu'il n'est, un être dont la forme est toujours affectée par une matière qui l'empêche d'être parfaitement intelligible, un être enfin qui ne se révèle à nous qu'à travers l'irréductible pluralité du discours catégorial » (*Le problème de l'être chez Aristote,* Paris, 1962[1], 1976[4], p. 456). Cette glose fidèle suffit à poser notre question : devenir toujours autre et apparaître dans une pluralité irréductible, cela interdit-il la phénoménalité ou l'accomplit-il ? Si la « matière » démultiplie les figures d'apparition, en quoi empêche-t-elle pour autant la phénoménalité ? Dès lors, que lui reproche-t-on, sinon de compliquer non pas les conditions de l'apparaître, mais – et il s'agit de tout autre chose – celles de l'intelligibilité ? Mais va-t-il de soi que la phénoménalité doive se normer sur les limites de l'intelligibilité ? Ne pourrait-on pas, inversement, mettre en question l'empan de l'intelligibilité d'après l'ampleur de la phénoménalité ? Ici au moins, Aristote reste plus grec que phénoménologue.

dence contre la lettre) « a[d]-venue », venue sans rien que soi, que le soi de ce qui *se* montre en se donnant.

De cette privation, dont il méconnaît le privilège phénoménal, Aristote a pourtant parfaitement décrit les trois figures. – Dans la première – trouver un trésor en creusant dans son jardin –, l'incident survient certes à quelque chose, en un lieu et un moment, mais sans qu'aucun διότι ne dise pourquoi ils sont tels, pourquoi cela tombe ici et maintenant et pas autrement : purement fortuit, l'incident tient son caractère d'arrivage de l'écart entre son fait, vraiment accompli, et son αἴτιον, resté indéfini. Faut-il le voir comme un défaut de « cause », ou plutôt comme un excès de phénoménalité sur tout « pourquoi » ? Aristote tient pour la première hypothèse, alors que la dernière s'impose en phénoménologie[1]. – Dans la deuxième figure – comme d'arriver à Égine, pris par des pirates ou par la tempête, alors qu'on voulait y aller librement ou bien atteindre le Pirée –, les hommes et les éléments (la bien nommée « fortune de mer ») fournissent une cause fort réelle et suffisante ; l'écart de l'incidence ne se creuse donc pas directement entre le fait accompli et son αἴτιον manquant ; il s'établit, en revanche, dans la faille qui détourne ici tous les agents de leurs intentions (les pirates, de rançonner ; la mer, de laisser flotter ; le voyageur, d'aller à Égine ou au Pirée), de ces agents eux-mêmes – l'intention s'accomplit (ou non), mais pas en tant que telle, seulement en tant qu'autre qu'elle-même, οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ' ᾗ ἕτερον[2]. Si j'arrive à Égine (que je voulais atteindre), mais prisonnier ou poussé par le courant, mon intention se réalise de fait, mais contre elle-même ; et, si les pirates me ramènent prisonnier à Égine, ils réalisent mon intention (mais la détournant, car je voulais Égine, pas l'enlèvement) en réalisant leur propre intention (mais détournée, car ils visaient dans Égine leur repère et non pas ma destination) ; et le détournement deviendrait encore plus clair si mon intention était d'atteindre non point Égine, mais le Pirée. Dans tous ces cas, la cause (les intentions, etc.) ne fait pas défaut, simplement un détournement la sépare d'elle-même : elle n'intervient plus que comme étrangère à elle-

1. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 30, 1025 a 5-25.

2. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 30, 1025 a 28-29. – Voir R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, 1988, p. 358 sq.

même, autre que soi, ἢ ἕτερον, se contredisant, suspendant même le principe de contradiction[1]. L'incidence pourrait, dans ce seul cas, se comprendre comme une co-incidence : avec, ou à la place de ce qui doit (devrait) arriver, arrive aussi *(etiam)*[2] ce qui tombe contre toute attente : je voulais voir le Pirée, on a vu Égine. L'incident advient avec et à l'occasion de ce qui devrait (ou aurait dû), en toute connaissance de cause, arriver, incidemment, au plus près et en creusant pourtant un écart au sein de l'advenue ; co-incident, il se détache de ce qu'il marque au plus près ; il va avec (συμ-βεβηκὸς) l'advenue réglée, mais moins comme un compagnon de route, que comme, dans un lot hétérogène, « ce qui va avec », le supplément ou le rebut[3]. L'incident s'écarte de lui-même (se fait autre que soi), pour mieux contredire l'intention, la prévision et la régulation causale de la phénoménalité.

« Adveniens extra »

La troisième figure de l'incident surprend, tant elle contredit l'accidentalité commune – et pourtant elle met définitivement en lumière l'incident en tant que tel. Soit l'exemple proposé : avoir, pour un triangle, la somme de ses angles égale à deux droits ; entre la propriété et le triangle, la relation reste d'une appartenance par soi, καθ' αὐτὸ ; et certes, une démonstration simple déduit toujours et nécessairement de la figure d'un triangle construit quelconque, par le principe des parallèles et des égalités d'angles opposés, que la somme de ses angles vaut 180° ; Aristote concède même que ces types de savoir « ... comportent [admettent] d'être

1. P. Aubenque : « ... la contingence et ce qu'elle implique, c'est-à-dire une suspension du principe de contradiction » (*op. cit.*, p. 492).

2. Voir *infra*, p. 223, n. 1.

3. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 30, 1025 a 25-30. – La traduction de συμβεβηκὸς par « accident » (voire « attribut ») en offusque trop la phénoménalité, au profit du seul lexique métaphysique. La formule « ce qui marche avec » (voire « compagnon de route »), séduisante, reste cependant préconceptuelle et trop familière. On a récemment proposé « coïncident » (M. P. Duminil et A. Jaulin, *Aristote. Métaphysique. Livre Delta*, Toulouse, 1991, p. 113) : le décalque du grec est littéralement impeccable ; mais le concept ainsi repris en français contredit clairement ce que le grec pensait, sauf à renverser le sens de la coïncidence, pour y retrouver le conflit de deux incidences, l'une avec raison, l'autre, sans. Nous venons d'esquisser cette solution (voir p. 214, n. 1).

éternels, ἀΐδια». Mais, puisqu'il s'agit d'une vérité par soi, répétable, mathématique (immatérielle) et même éternelle, bref qui satisfait aux exigences épistémiques les plus strictes, de quel droit la considérer encore comme un incident, dont elle contredit pourtant les caractères courants (matérialité, hasard, inintelligibilité, etc.) ? Une seule réponse reste possible : l'incident ne se définit pas d'abord, voire du tout par ces traits eux-mêmes déjà annexes, mais par un autre caractère, qui les rend parfois possibles, mais les précède et s'en dispense lui-même. Ce caractère fondamental de l'incident, Aristote le fixe avec une justesse d'autant plus admirable, qu'elle infirme ses analyses antérieures : se nomment des incidents les phénomènes « ... qui appartiennent par soi, καθ' αὑτὸ, à chaque chose – mais sans être cependant dans son étantité, μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα »[1]. Ne pas être dans l'οὐσία – l'essence autant que la substance, bref l'étantité selon l'être – définit l'incident. Ici, se joue un point essentiel de la phénoménalité du phénomène donné ; comme en passant, Aristote concède le point pour nous capital : l'horizon de l'étantité ne parvient pas à faire droit au donné, en tant qu'il *se* montre.

Il s'ensuit un retournement étrange et radical. Puisque l'οὐσία ne permet pas de définir l'incident, mieux vaut ne le définir qu'en s'en excluant ; alors, du point de vue d'une phénoménalité de ce qui se donne, l'incident ne vient pas tant s'ajouter accidentellement à l'οὐσία, qu'inversement l'οὐσία peut, dans le meilleur des cas, venir coïncider (de l'extérieur et non sans écart) avec l'incident, tel qu'il *se* montre de lui-même, sans elle et à partir de son seul arrivage. On pourrait le confirmer en suivant la théorie aristotélicienne de l'accident par soi et des substances matérielles[2]. On le peut surtout en rappelant la doctrine de Maïmonide sur l'être comme accident, qui développe avec une netteté sans ambage l'ouverture concédée par Aristote : « On sait que l'être est un accident [*'arid,* un survenant] survenu à un étant, et pour cette raison, est quelque chose de surajouté à

1. Aristote, *Métaphysique,* Δ, 30, 1025 a 30-34.

2. En particulier suivant les *Analytiques seconds,* I, 8 et *Métaphysique,* Z, 5. – L'assertion d'A. Badiou sur « le non-être absolu de l'événement » (*L'être et l'événement,* Paris, 1988, p. 337) ne peut guère aider ici, tant le concept d'être qu'elle invoque manque de précision et d'ampleur.

la quiddité de l'étant en question.» Ou, selon Avicenne : « Ainsi d'une certaine façon la substance est accidentelle à la nature *[accidentatis naturae]* de son sujet, parce qu'elle est être et s'adjoint à la nature de l'étant *[adjuncta naturae entis]* sans rien d'autre. »[1] Comme souvent, il revient à Thomas d'Aquin de fixer la formulation la plus stricte de cette thèse. Il commence par répéter Avicenne en s'appuyant simplement sur l'accidentalité de l'être à l'étant : « La création, prise passivement, est ainsi un certain accident *[accidens]* dans la nature. »[2] Mais il poursuit plus avant, lorsqu'il approfondit l'accident en une advenue, qui porte bien au-delà de l'accident en tant que, métaphysiquement, il s'oppose à l'essence. Car, si d'une part, « ... tout ce qui s'entend *[in intellectu]* comme n'appartenant pas à l'essence ou à la quiddité, cela advient de l'extérieur *[adveniens extra]* », si, d'autre part, « ... l'être *[esse]* est autre que l'essence et la quiddité », alors il faut en inférer que l'*esse* lui-même advient de l'extérieur – *adveniens ad extra,* comme un incident pour tout ce qui ne fait pas coïncider en lui l'être et l'essence, comme seul Dieu y parvient[3]. L'*esse,* non en deçà

1. Respectivement Maïmonide, *Le Guide des égarés,* I, § 57, tr. fr. S. Munk, rééd. Verdier, 1989, p. 132 et Avicenne, *Philosophia prima,* I, 9, in *Opera in lucem redacta,* éd. 1508, rééd., Frankfurt-am-Main, 1961, f. 74 v. (voir V, 4 et IX, 1 et *La métaphysique du Shifā',* 1, 5 et 1, 7, tr. fr., G. Anawati, Paris, 1978, t. 1, p. 108 sq. et 119 sq.) – Voir J. Jolivet, « Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina », *in* J. Jolivet/R. Rashed, *Études sur Avicenne,* Paris, 1984.

2. Thomas d'Aquin : « Creatio [...] si sumatur passive, sic est quoddam accidens in natura » ; ou : « ... creatio aliquid est et est accidens » *(In Sententiarum libros II,* d. 1, q. 1, a. 2, ad 4 m et a. 1, ad 1m).

3. Thomas d'Aquin : « Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra [...]. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo [...] ; ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate » *(De ente et essentia,* IV, 5, éd. P. Mandonnet, *op. cit.,* t. 1, p. 157 – nous suivons le texte des *Opera omnia,* t. 43, Rome, 1976, reproduit par A. de Libera et C. Michon, dans leur édition, Paris, 1996, p. 102, en modifiant la traduction, p. 103). Autrement dit, la subsistance la plus propre de l'essence se trouve radicalement reçue de Dieu, de l'extérieur : « ... esse suum receptum a Deo est id quo subsistit » (p. 158). – Voir T. O' Shaughnessy, « St Thomas' changing estime of Avicenna teaching on Existence as an Accident », *The Modern Schoolman,* 36, 1958-1959 ; L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1942, c. XIV, et F. Brown, *Accidental Being. A Study in the Metaphysics of Thomas Aquinas,* N. Dame, 1985.

de l'essence comme l'accident, mais au-delà d'elle, lui advient pourtant comme un incident, comme *l'*incident par excellence. Cet énoncé étrange se déploie en deux paradoxes. (i) Sans doute renforce-t-il la thèse de la composition réelle de l'être avec l'essence dans le créé[1] ; mais il n'y parviendrait pas, s'il n'assumait d'abord sans réserve que l'essence créée puisse précisément se concevoir sans être, sans pouvoir être, mais aussi sans devoir être, bref sans l'être ; l'advenue de l'être implique rien de moins que cette absence préalable d'être pris dans l'essence : l'incident, pour se montrer, n'a pas plus à être, qu'il n'a à désigner ses causes. Par cette absence seule d'essence, donc d'être, l'être peut ensuite advenir comme de l'extérieur ; l'*adveniens extra* exige lui-même implicitement la possibilité d'un apparaître sans être. Il convient donc de penser l'incident, qui reste hors d'essence, comme non-essence, voire non-étant. Aristote lui-même le suggérait, pourvu du moins qu'on admette littéralement cette réflexion dubitative : « Il semble en effet que l'incident (συμβεβηκὸς) soit quelque chose de proche du non-étant, ἐγγυς τοῦ μὴ ὄντος. »[2] Presque rien certes, mais pour cela même accomplissant sur un mode exemplaire la phénoménalité en général. (ii) Mais, lorsqu'il s'agit du pur individu, tel qu'il advient comme incident, sans essence où rester et qu'il est pourtant sur le mode de l'étant fini, comment relie-t-il son quasi-non-être à cet être ? Réponse : l'être ne peut le rejoindre qu'en lui advenant incidemment, *adveniens extra*. L'être lui-même s'exerce donc, du moins pour le créé et le fini, selon la figure de l'incident. Conclusion extraordinaire. D'abord parce que l'incident, que l'on avait par principe refoulé aux marges du domaine ontique en le dégradant de toute dignité d'essence, retrouve la licence d'être, quoique sans οὐσία. Ensuite, parce que cet être sans οὐσία se trouve reconnu de fait, sans recevoir d'explica-

1. Thomas d'Aquin : « In Deo autem esse suum est quidditas sua ; aliter enim accideret quidditati et ita esset acquisitum ab alio et non haberet esse per essentiam suam » (*In Sententiarum libros I*, d. 8, q. 4, a. 2, c.).

2. Tel pourrait être le motif pour lequel Aristote, au moment précis de définir l'acception originaire de l'οὐσία première, en abandonne le terme pour lui substituer celui de τόδε τι, à dessein ontiquement neutre, qui mime presque une non-essence, un incident pur (*Catégories*, 2).

tion, ni de véritable réhabilitation de droit : l'incident par soi et le quasi-non-être étant, équivalent-ils à une essence déguisée ou à une contradiction dans les termes ? Ce dilemme – et d'autres – ne peuvent évidemment trouver de solution qu'en passant de la métaphysique à une phénoménologie radicale. Enfin et surtout, dès lors qu'il impose sa figure à l'être même (lui aussi *adveniens)*, l'incident devient la norme ultime de tout le domaine dont il n'aurait dû occuper que les marges ; l'être doit désormais se penser d'après les déterminations de l'incident, loin que l'incident se dévalue ontiquement en accident marginal. L'exception fait loi – nul ne l'a mieux compris que Thomas d'Aquin.

Ce qui nous affecte

Ainsi et malgré les apparences, même en métaphysique l'incident (ou l'accident, l'attribut, etc.) ne se borne pas toujours au rôle de produit dérivé de l'οὐσία (l'essence, la substance, etc.). La thèse de Descartes sur la substance en fournit un exemple privilégié. En un premier temps, il affirme la primauté absolue de l'οὐσία (jouée ici par la *substantia)*, parce qu'elle seule subsiste par soi ; elle précède donc ses attributs, accidents et modes, qu'elle disqualifie et aussi bien requalifie à partir de son excellence propre ; en effet, du point de vue ontique (donc métaphysique) la *substantia* domine l'incident. Reste pourtant un autre point de vue : la connaissance de cette même *substantia* ; aussitôt la question devient quasiment phénoménologique et demande comment il reste possible de connaître et d'accéder à la substance – bref, comment elle nous apparaît. Descartes, scrupuleusement fidèle à la chose même, répond sans hésiter que l'on ne saurait d'emblée remarquer une substance de cela seul qu'elle est chose existante, parce que cela seul ne nous affecte pas par soi – « Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit »[1].

1. Nous retraduisons le texte latin (*Principia Philosophiae,* I, § 51, AT VIII-1, p. 24), parce que la traduction de Picot le glose trop considérablement, quoique fort intelligemment : « Mais lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces subs-

L'existence nue, même si elle peut revendiquer une primauté ontique absolue, affiche un déficit phénoménologique radical – celui de ne pas nous affecter. Affecter – terme judicieux : elle ne nous *fait* rien parce qu'elle n'*ad*vient pas *(ad-ficit, ad-facio)*[1] ; aucun arrivage, ni fait accompli n'en ouvre l'anamorphose ; puisqu'elle n'advient pas, ni même n'arrive (encore moins n'en impose), elle ne parvient pas à se donner ; donc elle ne se montre pas. Bref, enclose dans sa retenue, la substance *(substantia,* οὐσία) ne se phénoménalise absolument pas : il n'y en a pas d'un phénomène. Ce résultat, d'apparence excessif, recevra pourtant d'amples confirmations chez tous les successeurs de Descartes : directement avec l'immatérialisme de Berkeley, ou la chose en soi de Kant, indirectement avec l'unicité de la substance de Spinoza ou l'absence d'idée de Dieu dans l'occasionnalisme de Malebranche, voire dans l'alignement de toutes les substances sur le paradigme cogitatif par Leibniz. – On objectera pourtant que Descartes admet, à la fin, une connaissance des substances, dont il abuse même parfois (lorsqu'il imagine avoir prouvé l'existence des substances matérielles). Certes, il rétablit la possibilité de connaître la substance, mais jamais sa possibilité d'apparaître. En effet, la substance se connaît indirectement, par l'intermédiaire des attributs (incidents), qui seuls se perçoivent comme étant ici présents : « ... aliquod attributum adesse percipiamus », nous ne percevons à titre de donné

tances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions ; car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée. Mais il faut outre cela, qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer » (*Principes de la philosophie,* I, § 52, AT IX-2, p. 47). Sur ce traité cartésien de la substance, et en particulier sur les antécédents médiévaux de cette réponse aporétique (Suarez, Tolet, Duns Scot, etc.), voir notre étude « Substance et subsistance – *Principia Philosophiae,* § 51-54 », *Questions cartésiennes II, op. cit.*, c. III.

1. Suarez formule nettement le même défaut : « ... substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile » (*Disputationes Metaphysicae,* XXXVIII, s. 2, n. 8, *O.o.,* éd. Berton, Paris, 1856, t. 26, p. 503). – *Immutare,* qui remplace *afficere,* marque aussi l'arrivée, l'arrivage qui font défaut à la substance.

manifeste qu'un attribut, voire plusieurs. La substance, en revanche, ne reçoit jamais qu'un *adesse* dérivé *(etiam)* à partir de l'unique *adesse* originel et parfait, celui de l'accident : « ...aliquam rem existentem sive substantiam [...] etiam adesse »[1]. Si les attributs sont dans et par la substance, la substance ne se connaît que par les attributs. Ce renversement atteste un net conflit entre l'exigence ontique et une revendication quasi phénoménologique ; Descartes lui accorde furtivement mais indiscutablement droit de cité, par exemple lorsqu'il convoque une pluralité d'attributs *(varia attributa)* uniquement pour assurer la manifestation médiate de la substance, « ... ad manifestandam substantiam »[2] ; il s'agit bien ici de phénoménalité et même de la phénoménalité de ce qui, en soi, reste non manifeste – ce qui définit précisément la tâche propre de la phénoménologie. Et la phénoménalité, même celle (dérivée, *etiam)* de la substance, se joue dans les attributs, accidents et modes, qui tous relèvent de l'incident. Le modèle standard du phénomène (l'incident) ne se superpose donc pas au modèle standard de l'étantité métaphysique (la substance), mais s'y oppose ou se le subordonne. La substance n'apparaît – si elle apparaît – que la dernière, en devant toute sa visibilité tardive à ses incidents, « proches du non-étant ». Elle ne peut se montrer qu'en se raccrochant à leurs manifestations, seules pleines, en venant incidemment s'y ajouter, « adveniens ad extra ». S'il fallait encore parler d'accident en phénoménologie, on conclurait que la substance ne se montre qu'à titre d'accident de l'accident – d'incident au second degré. Ainsi se confirme le paradoxe repéré grâce à Aristote et Thomas d'Aquin. Ainsi surtout se confirme notre thèse de fond : seul l'incident se montre, parce que lui seul se donne – ce qui *se* montre, *se* donne.

Le primat phénoménologique de l'incident sur la forme, la cause ou l'essence pourrait évidemment se confirmer en maintes autres occurrences. Une particule peut [m']arriver sans que sa masse ni ses

1. *Principia Philosophiae*, I, § 51 et 52, AT VIII-1, p. 24 et 25.
2 *Vae Responsiones*, AT VII, p. 249, 10-15.

coordonnées spatio-temporelles ne puissent se définir simultanément. Un tableau peut m'advenir sans forme, mais par le seul impact d'une seule couleur. Et, lorsque le visage d'autrui s'impose à moi, aucune substance ni profondeur n'intervient, mais seulement l'intentionnalité en surface de son regard. Toujours, l'incident se dispense de toute profondeur, de tout arrière-fond, mais n'en surgit qu'avec plus de tranchant. Nous ne développerons pas ces cas ici, parce que ce n'en est pas le lieu et que d'autres, plus compétents, le feraient mieux. Il reste cependant à souligner la détermination du phénomène donné que délivre l'incident. Consistant dans son pur surgissement, dans le fait de son éclatement, l'incident reste imprévisible, déborde toute antécédent et ne s'appuie sur nulle οὐσία; par conséquent il demeure inconstructible, inconstituable et donc indisponible; même une fois son fait accompli, même *a posteriori,* il garde encore l'indétermination de ce qui, en soi, pourrait donner à voir ou à deviner d'autres esquisses, d'autres caractères ou propriétés. Il faut prendre en considération, ici, une remarque de Descartes à propos de la « conception entière et parfaite des choses [...] qui comprenne tout ce qu'il y a d'intelligible en elles »; il admet qu'elle nous échappe évidemment pour « l'infini »; mais surtout que nous ne l'atteignions « ... même aussi peut-être pas d'aucune autre chose qui soit au monde, pour petite qu'elle soit »[1]. Tout phénomène, en tant que donné, garde en effet comme un surplomb sur ce qui le reçoit : aussi pleinement délivré soit-il, son exil hors l'οὐσία et son déficit de cause le laissent finalement inégal à la connaissance inadéquate. Mais cette inégalité ne signifie pas tant une défaite de la pensée, que l'excès du pensable. Ne fût-ce que par son arrivage irréductible, le donné se montre toujours trop amplement pour l'empan de notre saisie. La limite de la connaissance tient d'abord à son retard ineffaçable sur l'événement de ce qui *se* montre.

1. Descartes : « ... a conceptu rerum adaequato, qualem nemo habet, non solum de infinito, sed nec forte etiam de ulla alia re quantumvis parva » (*Vae Responsiones*, AT VII, p. 365, 3-5).

§ 17. L'ÉVÉNEMENT

Sans raison définie

Le phénomène, en tant que donné, monte par lui-même au visible selon son anamorphose (§ 13), s'individue dans son arrivage (§ 14), s'impose irrévocablement par son fait accompli (§ 15) et se refuse à la complète construction en surgissant comme un pur incident (§ 16). On voit clairement que toutes ces déterminations s'organisent autour de l'équivalence originelle entre se montrer et se donner (§ 12-13) : parce qu'il ne se montre que pour autant qu'il se donne, le phénomène apparaît à la mesure où il surgit, monte, arrive, advient, s'impose, se fait et éclate – bref, il presse le regard, plus que le regard ne s'empresse vers lui. Le regard reçoit son impression du phénomène, avant tout essai pour le constituer. D'ailleurs, notre analyse n'a jusqu'ici visé qu'à décrire comment et jusqu'où, dans l'apparaître, l'initiative appartient en principe au phénomène, non pas au regard.

Reste pourtant un dernier point : si l'apparaître implique de *se* montrer, comme *se* montrer implique *se* donner, l'un et l'autre impliquent un *soi* du phénomène[1]. Un tel *soi,* à supposer qu'on puisse l'atteindre, n'équivaudrait en rien à l'*en soi* de l'objet ou de la chose ; en effet l'un et l'autre se définissent par la constitution (possible ou impossible, peu importe) qu'y exerce le *Je* tenu pour originel ; ici, au contraire, il y va de l'anamorphose et de l'arrivage du phénomène, tel qu'il apparaît à partir de son fond, et d'un fond qui n'éclate qu'en surface, sans arrière-fond (§ 16). Donc le *soi* de ce qui *se* montre et *se* donne ne pourra jamais se vérifier par inférence ou constitution, qui le rabattraient également sur l'*en soi* de l'objet (ou de la chose sans phénoménalité). Mais il le pourra par l'impression, ou plutôt, par la presse qu'il exerce sur le regard (et, bien sûr, sur les autres modes de la perception) : en effet, cette presse pèse de telle sorte qu'elle fasse sentir non seulement son poids, mais aussi que nous ne le maîtrisions aucune-

1. Voir *supra,* livre II, § 11, p. 159 sq.

ment, qu'il s'impose sans que nous en disposions – nous ne le déclenchons pas plus que nous ne le suspendons. Le *soi* du phénomène se marque dans sa détermination d'événement : il vient, survient et part de lui-même et, *se* montrant, il montre aussi le *soi* qui prend (ou retire) l'initiative de *se* donner. L'événement, je peux l'attendre (quoique le plus souvent il me surprenne), je peux m'en souvenir (ou l'oublier), mais je ne puis ni le faire, ni le produire, ni le provoquer. Décrivons l'événement, où le phénomène *se* donne, au point de se montrer *soi*-même.

La raison de cette indisponibilité phénoménologique tient, nous l'avons vu, à son absence de raison définie – οὐδὲ αἴτιον ὡρισμένον. Reste à bien mesurer l'extraordinaire portée de cette thèse. Car, si l'incident, à titre de simple accident (métaphysique) suspend déjà le principe de contradiction[1], pris dans et avec toute sa portée phénoménologique, il suspend aussi le principe de raison. Qu'on n'objecte pas, d'un point de vue métaphysique, que le phénomène donné devrait alors renoncer à toute intelligibilité – sans cause, sans raison, donc aussi irrationnel, absurde. Car, même en métaphysique, on reconnaît deux manières, et non une seule, de ne pas souscrire au principe de raison ; celle, bien entendu, de l'accident, du hasard ou de la matière (première ou bien *signata)* – incausabilité par défaut, impuissance à s'inscrire dans une succession d'effets/causes réglée par une loi, incapacité à la répétition, défaillance de prévisibilité, inintelligibilité par obscurité ; mais il en reste encore une autre, celle de Dieu – incausabilité par excès, essence infinie, qui s'excepte de toute relation univoque avec ses effets toujours finis, *a fortiori* avec le moindre antécédent, irrépétabilité de l'unique, indisponibilité de l'imprévisible parce qu'invisible, incompréhensibilité par surcroît, même de qualifications, donc d'évidence. Ces deux acceptions de l'incausabilité se nomment, traditionnellement, être par *soi, a se* négativement (accident) ou positivement (Dieu). Que retenir, pour la phénoménologie du donné, d'une telle distinction métaphysique ? Voudrait-on revendiquer pour le *soi* de ce qui *se* montre le *soi* de l'*a se* positif, identifier le phénomène donné au « Dieu » de la métaphysique ? Cette entreprise

1. Aristote, *Métaphysique,* Δ, 30, 1025 a 30.

n'aurait, évidemment, aucun sens. Il s'agit plutôt de poser deux questions. (i) Le modèle de la non-cause ou de la quasi [non-] cause *(causa sui)* qu'ont élaboré respectivement les médiévaux et Descartes peut-il au moins aider à nous mettre sur la voie d'une interprétation positive de l'incausabilité de l'événement du phénomène donné ? Car on ne peut écarter, d'un refus lui aussi sans raison, l'étonnante isomorphie du Dieu incausable (soustrait par excès à la relation causale) et du phénomène sans cause (indisponible à la relation causale) : au moins formellement, l'un et l'autre bénéficient du même et extraordinaire privilège de n'avoir pas à répondre à la question qui somme tous les autres étants de rendre raison de leur existence et de leur apparence. (ii) D'où la deuxième question : si le phénomène donné (donc la totalité de la phénoménalité) s'excepte de la causalité, si « Dieu » (le principe, ou comme on le voudra nommer, donc l'origine de la totalité) s'excepte aussi de la causalité, que lui reste-t-il comme champ d'application, sur quoi règne de fait ce qui revendique une exception — le titre universel de « grand principe métaphysique » de raison suffisante devant être rendu à la raison ? Évidemment, ce principe gère les objets et leurs enchaînements, suivant des lois à la fois présupposées et ainsi confirmées. Mais jusqu'où s'étend le domaine des objets ? L'objectité permet-elle de caractériser, donc de rationaliser le champ entier de la phénoménalité ? N'avons-nous pas au contraire déjà établi (§ 4-5) que ni l'objectité, ni l'étantité n'épuisent la phénoménalité et que le phénomène se montre d'abord en tant qu'il se donne, avant de se qualifier éventuellement comme un étant ou un objet ? Ne retrouvons-nous pas seulement ici, pour l'ultime détermination du phénomène donné face à la causalité, la rupture franche que nous avions entérinée lors de l'enquête sur la donation ? Dès lors, la détermination du phénomène donné comme événement sans cause ni raison ne pourra sérieusement se justifier (et prendre sa portée) qu'en mettant en cause le principe de causalité – et en lui redonnant son rôle légitime, limité.

En métaphysique, la cause n'exerce pas seulement une fonction catégoriale parmi les autres ; elle s'érige en catégorie universelle de tous les étants. Ainsi pour Suarez : « ... il n'est aucun étant qui ne soit effet ou cause » ; pour Pascal : « ... toutes choses causées et causantes... » ; ou pour Kant : « ... tout ce dont l'expérience enseigne qu'il advient *(geschieht)*,

doit avoir une cause »[1]. Mais l'universalité de la causalité pourrait encore paraître ici purement constative, comme si de fait les étants, choses et événements s'inscrivaient dans un réseau d'effets et de causes. Bien évidemment, il n'en est rien – il ne s'agit pas d'une constatation empirique, mais d'un principe transcendantal. Or, l'érection d'une des catégories en un tel principe ne s'est accomplie qu'au terme d'une longue histoire, dont nous n'avons pas à retracer ici la complexité ; qu'il suffise ici de noter que Descartes y joue sans conteste un rôle décisif : il lui revient d'avoir posé, en premier des « axiomes ou notions communes », qu' « il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même se peut demander de Dieu ». Pourquoi est-il licite de le demander, puisque par exemple Dieu s'en dispense au sens strict ? Parce qu'il s'agit d'un principe transcendantal, ou, dans le langage de Descartes, d'un édit, voire d'un *diktat* : « Mais certes la lumière naturelle nous dicte *(dictat)* qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible *(liceat)* de demander pourquoi elle existe ou enquêter *(inquirere)* sur sa cause efficiente, ou bien si elle n'en a point, demander *(postulare)* pourquoi elle n'en a pas besoin »[2]. L'édit de la raison décrète *(dictat)* donc qu'il y a licence *(licet)* soit d'enquêter sur la cause antécédente pour toute existence dûment constatée, soit, si cette existence

1. Suarez : « ... nullum autem est ens quod non sit vel effectus, vel causa » (*Disputationes Metaphysicae,* XII, prol., *op. cit.,* t. 25, p. 372) ; Pascal, *Pensées,* § 199 ; Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science,* § 17, Ak. A. IV, p. 296, tr. fr., t. 2, p. 68. Ou bien : « Tout ce qui advient a sa cause – alles was geschieht, hat seine Ursache » (*Critique de la raison pure,* A9/B13, Ak. A. III, p. 35, tr. fr., t. 1, p. 767).

2. Descartes, *Responsiones*, respectivement *IIae* : « Nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest » (AT VII, p. 164, 28-165, 1 ; tr. fr., AT IX-1, p. 127) ; et *Iae* : « Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ipsam causam efficientem inquirere, aut si non habet, cur illa non indigeat, postulare » (AT VII, p. 108, 18-22 ; tr. fr. AT IX-1, p. 108, corrigée). En français : « ... la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable. Mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité » (*Discours de la méthode,* AT VI, p. 40, 6-10). – Sur ces points, voir, outre notre étude *Sur la théologie blanche de Descartes, op. cit.,* § 18, *Questions cartésiennes II, op. cit.*, c. IV.

excipe d'une dispense de cause (en réalité, dans le seul cas de Dieu), de requérir *(postulare)* sur le motif de cette dispense. Il convient de souligner le statut de principe, imposé par toute l'autorité de la volonté de vérité, voire sa violence, de ce qui deviendra le principe de raison suffisante. *Principe* implique ici que reste à venir la confirmation expérimentale ou plutôt phénoménologique de ses exigences : quels phénomènes avouent sans exception ni équivoque une ou plusieurs causes, donc se prêtent à laisser leur existence ou leur donné interprétés comme des effets ? Il paraît clair que Dieu échappe à cette demande, tandis que les objets – à première analyse du moins – s'y soumettent sans réserve, ni reste. Nous suggérons que les phénomènes en tant que tels, à savoir comme donnés, non seulement ne satisfont pas à cette demande, mais, loin de payer leur refus d'inintelligibilité, apparaissent et se laissent d'autant mieux comprendre, qu'ils se dérobent d'un même geste à l'empire de la cause et au statut d'effet. Moins ils se laissent inscrire dans la causalité, plus ils se montrent et se rendent intelligibles comme tels. De tels phénomènes se nomment précisément des événements – selon que la caractéristique de l'événementialité rassemble toutes celles auparavant reconnues au phénomène donné.

Néguentropies

Considérons le principe de causalité, tel que Descartes l'introduit pour la première fois dans l'ordre des raisons, sans démonstration aucune, en vertu d'une évidence supposée incontestable : « Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant *(tantumdem ad minimum)* de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet ; car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? Et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer si elle ne l'avait pas en elle-même ? »[1] Nous

1. Descartes, *Meditationes,* III : « Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu. Nam, quaeso, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa ? Et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet ? » (AT VII, p. 40, 21-23, tr. fr., IX-1, p. 31).

demandons : va-t-il de soi, pour un regard de phénoménologue, que l'être ou la réalité de l'effet reste toujours soit en deçà, soit au mieux égal à ceux de la cause, donc que la cause en possède toujours « pour le moins autant » que l'effet ? Cette égalité (ou plutôt cette supériorité) ontique de la cause n'a en fait rien de « manifeste » ; au contraire, la « lumière naturelle » pourrait faire admettre que l'effet contient au moins toujours autant, sinon parfois plus d'être ou de réalité que la cause. Esquissons deux arguments en faveur de ce renversement. – On peut d'abord avancer une objection classique, mais pertinente : l'efficience seule ne suffit jamais à faire tout l'effet ; elle le produit seulement ; pour qu'il advienne, il faut qu'elle compose encore avec une forme (formule, plan, dessin industriel, etc.) et une fin (une utilité, un besoin ou une « niche » dans un marché, etc.). D'emblée l'efficience ne peut égaler la réalité de l'effet. Il y a plus : même en concédant la restriction de toute la causalité à l'unique efficience (érigée en cause totale et unique), on ne saurait jamais démontrer que l'effet résulte d'une seule cause efficiente ; celle qui en déclenche l'apparition pourrait venir simplement achever un processus qui mobilise aussi d'autres efficiences : le technicien, la machine, l'énergie motrice, le transport, etc., concourent à une efficience déjà démultipliée, voire équivoque et indistincte. Surtout, lorsque l'efficience, même supposée connue, déclenche l'apparition de son effet, d'autres facteurs, provisoirement négligeables ou inconnus, en nombre indéterminé, mais toujours requis, peuvent aussi interférer. En particulier, le privilège brutalement accordé à l'efficience (dite ici totale : suffisante seule) masque le fonction résiduelle de la dernière cause, la cause matérielle – non seulement le matériau (qui peut encore en principe devenir parfaitement connu), mais le facteur d'indétermination (ὕλη), le travail qui fait jouer le matériau, le déforme à l'encontre de la forme et n'admet de se conformer qu'à une difformité finale. Or, un tel jeu du matériau ne peut jamais s'éliminer, ni se prévoir : même la plus performante des techniques de production reste tributaire non seulement de ses performances (résistance des matériaux, etc.), mais surtout de son inéliminable matérialité (déchets, recyclage, pollution) ; l'effet pollue, s'use et encombre ; cet effet second de l'effet, la cause, tout en le fai-

sant, ne le prévoit pas, ne le fait pas « exprès », ne le résorbe jamais. Cependant, pour comprendre l'effet, il faut bien l'entendre avec ses effets induits, secondaires et encore à venir, imprévisibles ; la cause ne sait pas tout ce qu'elle fait en produisant ce qu'elle ne fait qu'en partie ; elle produit l'effet, sans voir que l'effet fait un effet qui lui échappe, depuis l'origine du processus causal. Bref, l'effet contient toujours autant, souvent plus de réalité (éventuellement dangereuse ou négative) que la cause. Il s'agit de la première marque de néguentropie dans l'événement.

Il en est une autre. La relation cartésienne compare la réalité de l'effet à celle de la cause, pour conclure à l'égalité (=) ou à l'infériorité (<) de celui-là sur celle-ci ; or une telle comparaison quantitative entre deux termes suppose évidemment qu'ils puissent se répartir ensemble et au même moment aux deux extrémités d'une in-égalité, bref qu'ils restent stables, contemporains, l'un et l'autre au présent ; à l'évidence il s'agit là d'une fiction, épistémologiquement sans doute acceptable par convention, mais qui n'offre aucune justification phénoménologique. (i) Dans l'attitude naturelle, c'est le propre de l'effet de venir après la cause ; car, même si à un moment donné (le « choc ») ils sont contemporains, on doit concéder que l'un commence après l'autre, parfois quand l'autre cesse ; on ne peut donc, en toute rigueur, les comparer dans une relation stable, sauf à faire abstraction de la succession temporelle et des variations qu'elle implique. L'effet ne lui succède pas après une rencontre plus ou moins brève – il la remplace dès qu'il surgit et la disqualifie en la confirmant. (ii) Selon l'attitude de réduction, on voit de plus que l'effet se donne radicalement, dans la relation causale, comme un phénomène qui commence, surgit, se montre, tandis que la cause au mieux persiste dans son apparaître, plus souvent le suspend. La relation ne peut donc se décrire comme si elle se déployait spatialement (puisqu'elle s'écoule dans le temps), ni se renverser à volonté selon les besoins d'une comparaison (puisque l'effet a en propre d'y surgir, la cause, d'y persister ou cesser). Dans la relation, l'effet montre donc un privilège massif sur la cause : lui commence sa phénoménalité, elle continue ou finit la sienne ; même en cas (hypothétique) d'égalité de « réalité » entre eux, l'effet marque encore

sa supériorité phénoménologique décisive – lui seul arrive, advient, en impose ; lui seul instaure une nouvelle anamorphose, selon un nouvel arrivage ; bref, en lui seul un incident s'ajoute à la phénoménalité. Cette prééminence de l'effet se confirme aussi selon le temps : même si, à l'instant initial de l'efficience (en admettant l'entière pertinence d'« instant » et d'« efficience », lorsqu'il y va de phénoménalité), cause et effet doivent rester simultanés, sitôt accompli le fait de l'effet, celui-ci tient le présent et en repousse la cause, qui dure en l'état ou cesse. Dissipons ici un contresens possible : la cause et l'effet ne diffèrent pas selon leur persistance dans le présent, puisque la cause peut parfois persister aussi longtemps dans la présence que ne le fera son effet, voire plus ; mais le privilège temporel de l'effet ne tient pas à sa présence au présent (persistance, subsistance) ; il tient à ce que ce présent dans la présence lui sert à surgir, à apparaître, bref à *se* donner au et en présent ; il ne s'agit pas, pour l'effet, de débuter dans la persistance à la présence, mais d'y montrer pour la première fois son avènement. L'effet seul est en effet dans le présent, car seul il y fait événement, alors que la cause, au mieux, persiste dans la présence. Par suite, l'effet, comme événement, relève de la phénoménalité, mais la cause, comme persistance dans la présence, de l'ontologie (métaphysique). D'où une deuxième marque de la néguentropie de l'événement.

L'effet d'abord

Renversant la hiérarchie entre la cause et l'effet, au point d'en référer une à la métaphysique, l'autre à la phénoménologie, nous n'avons pourtant pas encore poussé le paradoxe à son terme. Car, comme nous avions redéfini la substance comme l'accident de l'accident (§ 16), nous devons aussi envisager la cause comme l'effet de l'effet – de l'effet compris à partir de l'événement. A moins de ce retournement, l'accès à l'événement dans sa spécificité phénoménologique s'obscurcit, voire se referme. A le prendre comme le produit d'une cause, on le confond avec un simple fait, venant s'ajouter à d'autres : les « événements » du jour, du mois, de l'année, que l'on actue sur la scène de

l'actualité et qui ne se mettent donc pas en œuvre d'eux-mêmes. Ou bien on le distingue comme une image simplement plus visible parmi les autres produits : d'où la prétention de « faire l'événement » – formule d'ailleurs parfaitement contradictoire, puisque l'événement *se* fait justement lui-même, comme il se donne et se montre. En revanche, si l'on s'en tient exactement à l'événement pris comme le surgissement d'un phénomène, il devient possible d'en penser la multiple spécificité. *a)* L'événement *précède sa cause* (ou ses causes). Le privilège temporel de l'effet – lui seul surgit au et en présent, *se* donne – implique que toute connaissance commence par l'événement de l'effet ; car sans l'effet, il n'y aurait ni sens ni nécessité à s'enquérir d'une cause quelconque. Mais cette recherche suppose aussi que l'événement, une fois advenu sans autre condition que son arrivage, se trouve après coup relu dans la figure d'un effet ; en sorte que seule cette interprétation de l'événement comme un effet permette d'en établir la relation à une cause supposée. Ce chiasme, Descartes l'avait d'ailleurs parfaitement vu : si les causes « expliquent » les effets, « ... ce sont elles [les causes] qui sont prouvées par eux [les effets] » ; et de décrire la complexité de cette relation. D'une part, les causes rendent raison des effets, mais uniquement selon l'intelligibilité : pourvu qu'elles en fassent des objets clairs et distincts, elles peuvent se construire suivant toutes les hypothèses ; elles exercent donc la fonction purement épistémologique de produire après coup l'évidence des effets ; elles restent des « suppositions » (éventuellement conjecturales ou prises dans l'équivalence des hypothèses). D'autre part, les effets, sans doute en attente d'évidence et épistémologiquement dépendants des causes, gardent pourtant le privilège ontique insigne d'être et d'être « très certains »[1]. L'effet seul s'impose certainement ; aussi prend-on appui sur lui pour en « déduire » après coup la cause, dont la fonction consiste donc moins à le produire qu'à le comprendre. Kant marque aussi un semblable ren-

1. Descartes, *Discours de la Méthode,* AT VI, respectivement p. 76, 21-22, et 29. Nietzsche a parfaitement décrit – dans son intention, cela suffit à la critiquer – la paradoxale subordination ontique et phénoménale de la cause à l'effet dans *Le crépuscule des idoles,* « Les quatre grandes erreurs » (particulièrement § 1-4).

versement : la relation causale objective ne correspond pas à l'appréhension subjective de la succession du divers dans l'appréhension ; elle ne commence que lorsqu'« en vertu d'une règle » (le principe de la seconde analogie de l'expérience), je fais en sorte que « ... l'événement-donné *[die Begebenheit]*, comme conditionné, renvoie sûrement à quelque condition, et celle-ci détermine *[bestimmt]* cet événement-donné »[1]. Ici encore, la cause vient subsumer sous son concept un phénomène déjà donné, un événement (en fait confondu avec l'effet) qui, selon l'expérience, la précède en fait. La cause reste un effet de sens assigné à l'effet par la volonté de savoir, ou plutôt imposé à l'événement, pour en compenser le privilège exorbitant – à savoir son surgissement comme étant, son advenue comme phénomène – par une dépendance épistémologique. La cause ne vient pas seulement après l'effet pour en assurer le commentaire tardif et hypothétique, mais surtout pour atténuer ou nier en lui le statut d'événement – le *soi* du phénomène donné.

On pourrait cependant objecter que, si ce renversement de la relation causale au bénéfice de l'effet vaut peut-être pour l'explication scientifique, la production technique l'interdit. Pour produire un produit, on doit parfaitement en connaître la cause avant et pour en produire l'effet ; on l'a donc testée sur des consommateurs et vérifiée sur des calculateurs ; on l'a même réifiée avant de lancer la production (au sens précis de l'« industrialisation ») ; comment connaître mieux ce qui, en amont du produit, le précède et l'effectue ? Mais cette objection aboutit encore à confirmer notre analyse. Car ce qui permet de qualifier une cause (« qualifier » une machine, un engin, un avion, etc.) comme cause, donc de la répertorier avant la production régulière et sûre de ses effets (le « produit », chose ou services, peu importe), qu'est-ce sinon ses performances et ses résultats, bref que la constatation que « ça marche » et qu'à chaque fois cela continue à « marcher », c'est-à-dire à arriver, surgir,

1. Kant, *Critique de la raison pure*, A 194/B 239, Ak. A., III, p. 170 ; tr. fr., p. 929 sq. (modifiée).

se produire – bref l'événement ? Dans l'apparente continuité de la chaîne de production en « flux tendu », il ne s'agit en fait que d'une succession d'événements discontinus, certes semblables sur un nombre fini de critères, mais dissemblables sur tous les autres par la ὕλη et surtout selon le temps. Et aussi, comment voit-on que « ça marche », que l'on atteint bien la « qualité totale », que l'on remplit les objectifs, sinon en constatant des résultats *a posteriori*, en analysant des statistiques de coûts, en tirant les leçons de l'expérience, donc en étudiant les effets, ou plus exactement ce que l'on peut interpréter comme des effets dans les événements à chaque fois irréductibles ? La production industrielle ne contrevient donc pas au renversement phénoménologique du modèle métaphysique de la causalité, mais le confirme : le « bon » produit ne l'est pas par ses causes (sa définition, ses propriétés, etc.), mais par ses effets (son efficience, ses ventes, etc.). Seul le résultat compte – l'effet décide de lui-même.

Dépasser la mesure

Nous pouvons donc passer au deuxième caractère causal de l'événement. *b)* En tant que phénomène donné, *l'événement n'a pas de cause adéquate* et ne peut pas en avoir. C'est d'ailleurs seulement ainsi qu'il s'avance à pas de colombe, imprévu, insolite, inattendu, inouï et invu. L'enquête à rebours en vue d'une cause ne peut en effet se déployer qu'à une double condition, ou si l'on préfère dans une double limite. Il faut d'abord qu'une cause (explication, hypothèse, théorie, idéologie, etc.) puisse déployer la puissance conceptuelle requise pour rendre raison au moins provisoirement, mais aussi globalement de l'effet ; l'effet ne doit donc pas « dépasser l'entendement » et ses concepts. Il faut ensuite que l'événement puisse s'interpréter comme un effet, c'est-à-dire rester (en principe, en expérience de raison, sinon déjà réellement) répétable, constituable, définissable ; pour faire [un] bon effet, bonne impression (susceptible de cause), l'événement doit donc ne pas faire trop d'effet, ne pas « dépasser la mesure ». Or, il

arrive que l'événement – précisément parce qu'il a en propre de surgir par arrivage – dépasse la mesure et l'entendement, donc s'excepte de toute cause adéquate[1].

Illustrons la dispense de cause propre à l'événement sur deux cas, d'apparence très divers. – (i) Pour l'historien, « Plus un événement est lourd de conséquences, moins il est possible de le penser à partir de ses causes » (F. Furet)[2]. Il ne s'agit donc pas d'une défaillance de causes, qui resteraient ignorées, faute d'informations, d'enquêtes, d'études particulières. Tout au contraire, les informations – ici sur le déclenchement de la Première Guerre mondiale – surabondent ; l'événement, déjà pris dans le mode d'être de la technique, bénéficie, et ce dans les principales aires linguistiques modernes, de toutes les informations imaginables : documentation géographique, statistiques démographiques, économiques, production idéologique et scientifique, état des techniques civiles et militaires, dépouillement de la presse, etc. – et l'imagination cesse plus souvent de concevoir, que les banques de données d'accumuler. Des bataillons de documentalistes et de curieux ont élaboré ces informations ; des escouades de chercheurs les ont traitées et organisées en objets ; des générations d'historiens les ont interprétées suivant autant de causes et de systèmes de causes possibles et souvent probables. Nous disposons en effet, dans le cas d'espèce, d'une surabondance de causes, toutes suffisantes : les rivalités expansionnistes en Europe, les affrontements impérialistes dans les colonies, les concurrences économiques pour les matières premières et les débouchés, les poussées démographiques, les revendications territoriales liées au principe des nationalités, les idéologies bellicistes et révolutionnaires, finalement toutes les formes de croissance ou toutes

1. On pourrait presque accepter la formule d'A. Badiou : « S'il existe un événement, *son appartenance à la situation de son site est indécidable du point de vue de la situation elle-même* » (*L'être et l'événement, op. cit.*, p. 202).

2. F. Furet, *Le passé d'une illusion,* Paris, 1995, p. 49. Voir P. Ricœur : « ... un événement absolu ne peut être attesté par le discours historique » (*Temps et récit,* t. 1, Paris, 1983, p. 140) ; et, commentant R. Aron : « Le passé, conçu comme la *somme* de ce qui est effectivement arrivé, est hors de portée de l'historien » (*ibid.*, p. 141, nous soulignons). Voir H. I. Marrou [Davenson], *Bergson et l'histoire,* Paris, p. 210.

les formes de crises, jusqu'à la psychologie anecdotique des acteurs, même les moindres (Princip ou Villain), etc. Toutes ces causes ont d'une manière ou d'une autre concouru, toutes nous sont largement documentées. L'événement accepte donc toutes les causalités, qu'on lui voudra assigner. Mais cette surabondance interdit précisément de lui assigner une cause, et même de le comprendre par une combinaison de causes. En effet, ce qui le qualifie comme événement tient à ce que ces causes résultent elles-mêmes toutes d'un surgissement incommensurable à elles. Nous les poursuivons parce que l'événement advint par soi, loin qu'il soit advenu par suite de ce qu'elles nous apprennent. Son éclat irrépressible dans le ciel serein de l'été 1914 et de l'enthousiasme des peuples ne surgit pas de ses causes à venir, mais de lui-même, de son arrivage et de son incident. Seul ce fait accompli, individué par son irrévocable perséité, provoque l'enquête sur des causes et surtout cristallise à partir de lui l'ensemble du champ phénoménal. Profondément pénétré des prodromes de cet événement précis, la Grande Guerre qui devait l'emporter, Péguy a très sûrement décrit cette perséité de l'événement comme tel : « Rien n'est plus mystérieux [...] comme ces points de conversion profonds, comme ces bouleversements, comme ces renouvellements, comme ces recommencements profonds. C'est le secret même de l'événement » – voilà pour l'interaction et l'intrigue inanalysable des causes infiniment convergentes. Pourtant, leur surabondance laisse paradoxalement apparaître l'indépendance absolue de l'événement envers toute cause : « Mais quand il n'y a plus *rien,* où se prendre, on sent qu'on est dans l'événement même et dans le vieillissement. /Rien ne vient plus maquiller le vieillissement de cet irréversible fleuve. »[1] L'événement, pris dans l'œil de son cyclone, surgit et s'accomplit lorsque plus rien ne se passe – rien d'identifiable par et d'identifiable à une ou plusieurs causes –, ou plutôt quand la chose même, à la manière d'une débâcle de glace, d'un glissement de terrain, d'un éclatement de tonnerre, *s*'ébranle, *se* met en mouvement, *se* décide enfin à elle-même et par elle-même, sans cause,

1. Péguy, *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne,* in *Œuvres en prose complètes,* « Pléiade », éd. R. Burne, t. 3, Paris, 1992, p. 1208 et 1209.

ni raison, que son *soi* enfin déclaré. Ainsi peuvent cohabiter seulement dans un événement unique les modalités de la nécessité – tout s'articule et se réorganise en effet nécessairement autour de l'événement, une fois accompli son fait irrévocable – et de la contingence – rien ne pouvait prévoir son incident, ni son arrivage ; en métaphysique, il s'agirait d'une contradiction ; en phénoménologie, aucunement, puisque l'événement suscite ses causes dans la mesure exacte où il s'excepte de la causalité, en rend raison, pour autant qu'il se donne [sa seule] raison à lui-même[1].

Objectera-t-on qu'il s'agit ici d'un événement historique, donc collectif, complexe, hétérogène, que par définition aucune construction, aussi complète soit-elle, ne pourrait prétendre objectiver, en sorte que la confusion des causes n'implique pas leur suspension, encore moins l'exception causale ? – (ii) Considérons donc au contraire un événement, individuel et centré jusqu'à l'excès. « Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, *sans la notion de sa cause*. Il m'avait aussitôt rendu les vicissitudes de la vie indifférentes, ses désastres inoffensifs, sa brièveté illusoire, de la même façon qu'opère l'amour, en me remplissant d'une essence précieuse : ou plutôt cette essence n'était pas en moi, elle était moi. »[2] Il s'agit bien

1. D. Davidson, en particulier dans *Actions et événements* (Paris, 1993, tr. fr. de *Essays on Actions and Events,* Oxford, 1980), a parfaitement remarqué (i) que l'on « ... est justifié à croire que les événements existent » (tr. fr. P. Engel, p. 243, voir p. 187), donc a reconnu la priorité de l'événement comme « ... catégorie [...] fondamentale » (p. 242) ; (ii) que « ... la redescription d'une action par une raison », en vertu de quoi « ... les événements sont souvent redécrits en termes de leurs causes » (p. 24), implique un renversement tel que « ... ce ne sont pas des *événements,* qui sont nécessaires ou suffisants comme causes, mais des événements *en tant qu'ils sont décrits* d'une manière ou d'une autre » (p. 231), bref que l'événement provoque ses causes par interprétation après coup ; (iii) mais sa thèse de départ – « La raison primaire d'une action est sa cause » (p. 16, 26, etc.) – dans le fort louable souci de « rationaliser » l'action, admet trop vite la légitimité d'une extension de la causalité et finit par retrouver les apories métaphysiques les plus classiques.

2. M. Proust, *A la recherche du temps perdu,* « Du côté de chez Swann », éd. P. Clarac et A. Ferré, Paris, « Pléiade », t. 1, 1954, p. 45.

ici d'un événement, déterminé comme phénomène donné. Une anamorphose aligne d'abord le « moi » dans l'axe de la montée au visible (« ... ce qui se passait en moi... »), au point d'identifier l'un à l'autre (« ... elle était moi ») ; un arrivage surgit « à l'instant », discontinu et unique, qui ne pouvait venir que vers « moi » ; le fait accompli se marque en ce que le plaisir « m'avait aussitôt », donc toujours déjà irrévocablement « envahi » ; l'incident se repère en ce que ce qui apparaît « se passe », qu'il advient hors norme, « extraordinaire », donc inconstituable. Ces déterminations du phénomène donné se résument enfin en celle, qui définit proprement l'événement : « ... sans la notion de sa cause ». Comme à l'aventure, mais à dessein, l'écrivain dit ce que la phénoménologie pense. Un événement – ce plaisir – surgit donc, déterminé comme phénomène donné, par suite sans cause. Mais que signifie précisément ici apparaître sans cause ? Suivons le fil conducteur de notre perplexité. – On s'étonnera d'abord qu'un phénomène ou plutôt un simple vécu, à peine intentionnel et absolument immanent à la conscience (« ... était moi ») puisse rester inexpliqué par une cause : tout sentiment et toute « passion » ne se définissent-ils pas en principe par leur cause (Descartes) ? Mais précisément il ne s'agit pas ici d'une passion produite par un objet ou sa représentation – aucune idée d'objet (et surtout pas la sensation parfaitement arbitraire, bien qu'agréable, du gâteau) ne précède l'événement, qui surgit sans préalable ; plaisir sans cause, pur donné. D'où le second étonnement : l'événement *m*'en impose (« ... je tressaillis... », « ... *me* remplissant ») au point que, loin de tenter de le soumettre à quelque antécédent, je ne peux que le considérer comme *se* montrant de soi (« ... attentif à ce qui *se* passait en moi ») par soi ; mieux, renonçant d'assigner ce *soi* à une cause autre que lui, je ne puis en revanche que me laisser assigner à lui, jusqu'à en recevoir une « essence » neuve ; l'événement atteste ainsi son inconstituabilité en me constituant, moi, son effet. D'où le troisième étonnement : l'événement qui advient avec ce plaisir ne se résume pas à lui : il y va de la réminiscence de tout le passé du narrateur, non seulement d'une réactivation de sa mémoire (rétention secondaire), mais du retour dans le présent vivant par la rétention

présente d'un passé qui, au moment où il fut vécu, n'avait souvent même pas été mémorisé ou aperçu ; l'événement qui s'annonce par ce plaisir, provoque, immensément au-delà, le surgissement d'un monde, du monde ; l'événement ne suscite pas seulement la mémoire d'un individu (le narrateur), ni même l'œuvre où ce passé redeviendra un présent vivant *(La Recherche)*, mais exactement le monde total de l'histoire : l'événement de l'été 1914, qui aboutira à la mue désastreuse de l'Europe comme à la transformation de Mme Verdurin en duchesse de Guermantes. Car le plaisir du narrateur « sans la notion de sa cause » relève du même événement exactement que ce que l'historien ne peut « penser à partir de ses causes ». L'événement le plus global rejoint l'événement le plus intime, ils se confondent et, en tous les cas, se décrivent par les mêmes déterminations. « La rose est sans pourquoi », mais tout l'événement aussi bien. D'ailleurs, quand elle s'ouvre, la rose surgit comme un événement, tout comme l'événement éclôt – quand il est mûr.

Les trois notes : irrépétable, excédent, possible

De l'essentiel affranchissement de l'événement envers la cause, s'ensuivent ses autres caractéristiques, ses notes. – *a) L'irrépétabilité.* S'il vient de soi et sans précédent, l'événement de cause inconnue reste un événement trouvé, absolument unique. Même dans l'hypothèse (en fait insensée) où la ὕλη ne ferait pas la différence, l'écart temporel du surgissement différerait sans aucune confusion les événements : le même événement dans deux temps différents diffère de lui-même ; et réciproquement, deux événements absolument semblables (hypothèse que la ὕλη rend absurde) et supposés parfaitement contemporains différeraient par l'extériorité de l'espace, qui leur imposerait des contextes incommensurables. S'interroger sur les critères permettant d'identifier ou d'individualiser les événements n'a guère de sens : ils s'individualisent par leur événement même ; et trouver ces critères dans les causes relève du contresens : l'événement ne s'individualise que par son irréductibilité à la

cause[1]. Chaque événement, absolument individualisé, n'arrive qu'une fois (ἅπαξ) et une seule fois pour toutes (ἐφάπαξ), sans antécédents suffisants, sans reste, sans retour. La non-répétabilité de l'événement reprend ainsi à double titre les autres déterminations du phénomène donné ; au titre de l'unicité, il reprend l'individuation par l'arrivage (§ 14) et l'inconstituabilité suivant l'incident (§ 16) ; au titre de la temporalité, il reprend l'anamorphose (§ 13) et l'irrévocabilité du fait accompli (§ 15). *b) L'excédent.* Évidemment, on ne saurait nier qu'avant chaque événement, il se trouve des antécédents, et innombrables ; des antécédents en général, qui arrivent avant lui ou lui préexistent ; mais aussi des antécédents qui offrent avec lui des similitudes, lointaines ou précises – des précédents (« il y a des précédents »). Mais l'on ne peut parler d'événement que dans la mesure où, justement, il excède ces précédents (« on n'avait jamais vu une chose pareille »). Plus l'excès se constate, plus l'événement s'impose. La teneur en événementialité – si l'on peut dire – se mesure à l'ampleur de l'excès du phénomène sur ses antécédents. La définition de l'existence comme l'ex-sistence hors des causes le dit sur un mode métaphysique : *exister* signifie, pour un étant, se poser à distance des causes qui ont produit son existence ; sur un mode phénoménologique, on dira : l'événement n'advient qu'en ex-sistant hors de ses causes, de ses antécédents ou précédents, c'est-à-dire en les excédant, jusqu'à les quitter. Cet excédent – voire cette ex-sédence, qui se pose hors de... – garantit que l'on ne puisse jamais produire l'événement. Il se fait lui-même et, tant qu'il n'était pas intervenu de lui-même, il n'était pas fait, rien n'était fait – « ce n'était pas fait », « ce n'était pas donné ». Et, lorsqu'il *se* donne enfin, on comprend justement que lui

1. Nous ne comprenons pas comment Davidson peut d'une part définir, à juste titre, les événements « des entités particulières non répétables » (*Actions et événements*, *op. cit.*, p. 245, 248, etc.) et poser de l'autre que « ... des événements sont identiques si et seulement si ils ont exactement les mêmes causes et les mêmes effets » (p. 240). Car 1 / s'ils ont des causes, ce ne sont plus des événements ; 2 / s'il sont identiques par les causes, ils deviennent répétables et ne sont une nouvelle fois plus des événements ; 3 / de toute façon, le débat est sans objet, puisque des causes et des effets exactement identiques sont impossibles, soit selon le temps, soit selon l'espace.

seul pouvait *se* montrer et que, cela même, « il fallait le faire »[1]. Il faut mesurer ici l'étrangeté de ce qui semble le plus souvent une banalité : l'arrivage de chaque phénomène, donc au premier chef l'excédent de chaque événement, *ajoute* à la visibilité et à la phénoménalité du monde ; car les phénomènes n'intervenant qu'une fois pour toutes, chaque surgissement neuf accélère l'effet cumulatif de tous ; ce qui vaut pour la peinture – elle augmente la somme de visibilité disponible par l'anamorphose des invus en tableaux – vaut d'autant plus pour les phénomènes intramondains. D'excédent en excédent, la finitude du monde abrite et concentre une phénoménalité indéfinie, inconstituable, saturante. Les phénomènes, à mesure qu'ils se donnent, inventent une manifestation sans bornes – indéfinissent le monde, au double sens de le rendre non fini et d'en interdire la définition. *c) La possibilité.* Puisqu'il excède la situation antécédente, l'événement non seulement ne s'y inscrit pas, mais, en s'instaurant, redéfinit une situation partiellement ou entièrement différente ; par essence, parce qu'il ne se recommence jamais, l'événement commence une nouvelle série dans laquelle il réorganise les anciens phénomènes – non sans violence, mais du droit que les événements ont à ouvrir des horizons. La possibilité qu'il accomplit n'a donc rien de commun avec la possibilité que définit la métaphysique. Au sens commun, nous entendons par possibilité ce dont le concept n'enveloppe pas contradiction, mais une essence réelle, ou l'essence d'une chose pensable ; en termes plus techniques, on déclarera possible l'objet entièrement calculé et étudié, dont, en sus, des études de « faisabilité » garantissent qu'on peut le produire à un coût industriel compatible avec les conditions du marché ; la possibilité signifie ici une entière intelligibilité, une prévisibilité suffisante et un calcul – il n'y manque que de passer à la pro-

1. Nous n'avons aucun scrupule à utiliser ici ces tournures familières : d'origine sportive, elles traitent en effet exclusivement de véritables événements, certes de second rang, mais d'autant plus visibles. – On peut aussi dire cet excédent comme A. Badiou : « L'indécidabilité [est] un attribut rationnel de l'événement » (*L'être et l'événement, op. cit.*, p. 220). Voir P. Ricœur : « ... l'événement comme unique » suit peut-être une loi, mais « cette loi à un seul cas n'est pas du tout une loi » (*loc. cit.*, p. 177).

duction pour atteindre l'effectivité ; ainsi retrouve-t-on la définition métaphysique de l'existence comme simple complément de l'essence[1]. Réciproquement, la possibilité (l'essence) pourrait se définir comme une existence déjà absolument conçue, simplement en attente d'effectuation. Il va de soi que la possibilité de l'événement se décrit sur un mode par principe distinct de cette acception métaphysique. Il suffit, pour le confirmer, de recenser certaines de ses déterminations à titre de phénomène donné. Il advient « hors de l'essence », donc par levée du principe de contradiction (§ 16), mais aussi « sans la notion de sa cause », par suspension du principe de raison suffisante (§ 17) : ces deux particularités impliquent donc que l'essence de l'événement soit, du point de vue métaphysique, impossible, tout comme son effectuation. Mais, comment le nier, puisqu'avant que s'accomplisse son fait (§ 15), l'événement reste parfaitement imprévisible, impensable, donc, à strictement parler, impossible ? L'incident (§ 16) ne consiste-t-il pas précisément à imposer dans la phénoménalité des choses ce qui reste pourtant « hors de l'essence » ? L'excédence de l'événement ne se reconnaît-elle pas à ce qu'elle rend effectif ce qui, avant le fait accompli (§ 14), restait non seulement inexistant, mais impensable ? Il y a donc contradiction de la possibilité de l'événement par celle de la métaphysique ; du point vue métaphysique, la possibilité de l'événement peut se définir ainsi : l'événement passe directement de l'impossibilité (dans le concept, suivant l'essence) au fait accompli (tenant lieu de l'existence et de l'effet), sans passer par la possibilité phénoménologique. Mais l'événement peut se décrire lui-même de son propre point de vue : la possibilité ne s'exerce pas d'abord sur une essence pour prévoir une effectivité, mais, en sens exactement inverse, par une montée vers la forme délivrant un arrivage, qui provoque un fait accompli et libère enfin l'incident « hors de l'essence ». Alors que la possibilité métaphysique n'effectue rien qu'elle n'ait prévu, la possibilité du phé-

1. C. Wolff, *Ontologia*, Frankfort/Leipzig, 1730, § 174. Voir cependant la récente mise au point de J. École : « La définition de l'existence comme complément de la possibilité et les rapports de l'essence et de l'existence selon Christian Wolff », *Les Études philosophiques*, 1996/1-2.

nomène, commençant par le fait accompli, donne toujours plus que le regard ne prévoyait. Cet excès, pour un regard réfractaire à l'anamorphose, peut bien sombrer dans l'impossibilité. Mais, pour qui s'expose à ce qui *se* montre en tant qu'il *se* donne, cette impossibilité désigne la possibilité même de la phénoménalité.

§ 18. L'ÉTANT DONNÉ

Retour à la donation

Nous avions pour projet de confirmer l'équivalence entre *se* montrer et *se* donner, selon le principe dernier que le phénomène ne se montre qu'en tant qu'il se donne (§ 1, 6 et 12). Cette confirmation demandait que l'on fixât des déterminations, qui permettraient éventuellement de traduire la phénoménalité en termes de donation, autrement dit de réduire le phénomène au donné, ou de se donner un phénomène réduit à la donation. Au terme de notre marche (Livre III), il nous reste encore à vérifier si les déterminations ainsi dégagées reconduisent bien la phénoménalité à la donation et si elles assurent bien le truchement de l'une à l'autre – comme le schème entre concept et intuition. Nous tenterons donc de faire correspondre le plus étroitement possible les déterminations du phénomène donné (Livre III) aux caractères de la donation du don (Livre II).

La détermination du phénomène par l'anamorphose (§ 13) indique qu'il surgit d'une forme invisible à une forme visible selon un axe précis de visibilité, en sorte que ne peut l'appréhender que celui qui se rend au point précis de la ligne où l'advenue s'impose : il faut s'exposer au phénomène pour en recevoir la forme – comme on reçoit un coup, un choc, une émotion. On peut donc aisément considérer que l'anamorphose détermine le phénomène selon son aboutissement final et le décrit en tant que reçu, donc du point de vue du donataire ; elle répète ainsi, dans le lexique de la manifestation (se montrer), la mise

entre parenthèses du donateur dans celui de la donation (§ 13). – La détermination du phénomène comme un événement (§ 17) indique que ce même surgissement s'accomplit sans cause, c'est-à-dire sans dépendance envers aucun autre terme, selon une possibilité inaugurale, absolue et neuve, origine sans origine ; comme rien ne le précède qui puisse en rendre compte, rien ne peut non plus rappeler son commencement, en sorte qu'il se donne sans rappel, irrévocablement. On voit aussitôt que l'événement détermine le phénomène selon son commencement advenant et le décrit en tant que se donnant, donc du point de vue du donateur ; la détermination par l'événement reproduit ainsi dans le registre de la phénoménalité la mise entre parenthèses du donataire dans celui de la donation (§ 9). – La détermination du phénomène comme arrivage (§ 14) dégage le *soi* de son surgissement et son imprévisible initiative, en sorte qu'il ne parvienne à se montrer qu'avec les saccades d'une contingence essentielle. On peut donc admettre que l'arrivage détermine le phénomène selon qu'il m'arrive en m'affectant, c'est-à-dire le décrit en tant que don à recevoir et selon la recevabilité ; par suite, comme l'arrivage décrit la recevabilité du phénomène sans jamais devoir le constituer en objet ou en étant, il transpose dans le champ de la phénoménalité ce que la réduction du don avait d'abord indiqué dans le champ de la donation (§ 11). – La détermination du phénomène comme incident (§ 16) confirme celle de l'arrivage et renvoie de la même manière à la donation. En effet, l'incident apparaît d'emblée comme phénomène déjà réduit, puisqu'en lui la cause, la théorie et l'essence transcendantes ont déjà été mises entre parenthèses ; par définition, l'incident se réduit à ses propres apparences, suspend en lui toute objectité ou étantité et en reste donc à ses purs vécus, tels qu'on ne peut que les recevoir en conscience ; par conséquent, l'incident répète dans le style de la phénoménalité la recevabilité pure du don réduit, telle que la donation l'avait préalablement reconnue (§ 11). – Considérons enfin la détermination du phénomène à titre de fait accompli (§ 15) ; elle me fait l'éprouver comme pesant sur moi, se rendant apparaissant par soi et à mes dépens, jusqu'à retourner de lui vers moi l'intentionnalité : le phénomène non seulement *se* montre en tant qu'il *se* fait, mais il a toujours déjà pris l'initia-

tive de *se* faire voir et je la constate toujours avec un retard insurmontable : le fait accompli a toujours annulé, donc mis entre parenthèses les éventuelles conditions transcendantes fixées au surgissement phénoménal ; donc il se réduit à sa pure initiative d'apparaître. Ainsi transpose-t-il en termes de phénoménalité (*se* montrer) ce que la réduction du don à sa donabilité propre (*se* donner) avait préalablement dessiné en termes de donation (§ 11). – La conclusion s'impose : les déterminations du phénomène donné (Livre III) peuvent toutes se transposer, terme à terme, dans les caractères du don réduit (Livre II), et réciproquement. Cette double correspondance renforce certes passablement les analyses respectives du don réduit et du phénomène donné ; mais elles confirment surtout sur un mode apodictique l'équivalence différenciée de ce qui *se* montre et ce qui *se* donne. Donation et phénoménalité se déplient chacune l'une comme l'autre, l'une pour l'autre.

Donné – intrinsèquement, irrévocablement

Reste à s'assurer d'une autre contrainte. Au moment de commencer à dégager les déterminations du phénomène donné, nous leur avions fixé trois exigences : qu'elles leur restent intrinsèques, irrévocables et radicales[1]. Qu'en est-il au terme ? – Intrinsèques, ces déterminations le restent bien, puisque le phénomène donné a été décrit non seulement sans jamais recourir à une cause, une essence réelle ou un *Je* constituant, mais en les mettant explicitement entre parenthèses ; à chaque fois, le phénomène *se* donne d'apparaître à partir de lui-même, de son fait accompli, sans que jamais ne le produise une transcendance d'objet ou d'étant, ni que le *Je* n'outrepasse son rôle transcendantal de simple écran des vécus – et de vécus intentionnels souvent pris à contre-intentionnalité ; à aucun moment il ne fut nécessaire, pour décrire le phénomène donné, de recourir à des situations de relation intersubjective ou éthique ; toujours la description a pu s'en tenir à la

1. Voir *supra*, § 13, p. 169 sq.

stricte immanence intentionnelle. Ces déterminations intrinsèques du phénomène donné garantissent donc l'immanence en lui de son caractère de donné. – Irrévocables, ces déterminations le paraissent toujours : le caractère de donné qu'elles ont dégagé n'affecte en effet pas provisoirement le phénomène, mais définitivement. D'abord parce que deux d'entre ces déterminations, celles du fait accompli (§ 15) et de l'événement (§ 17), consistent littéralement dans l'irrévocabilité et – ce qui y revient étroitement – dans l'irrépétabilité. Ensuite, parce que nous les avons toutes dégagées par le moyen d'une réduction, à transcrire en termes soit de donation, soit de phénoménalité ; car la perséité, l'individuation, l'inconstituabilité et, bien entendu, l'irrévocabilité ou l'irrépétabilité, ne sauraient se découvrir dans l'attitude naturelle, où le phénomène semble obligatoirement aliéné, indiscernable, exhaustivement constituable, re-productible et répétable, comme un objet soumis à causalité ; mais, puisque le passage à la réduction a toujours lui-même un caractère définitif, si les déterminations du phénomène donné n'apparaissent qu'en régime de réduction, alors il faut tenir celles-ci pour aussi irrévocables que celle-là. Le phénomène donné, donné en tant que réduit, garde toujours les stigmates de sa donation, puisqu'elles lui viennent de sa réduction, donc de son apparaître. Le phénomène donné tremble donc en permanence d'une phénoménalité qui lui vient – intrinsèquement – d'ailleurs, *aliunde.*

Donné radicalement ? La question de l'étant donné

La troisième exigence soulève une difficulté plus grande. Elle demande que les déterminations du phénomène donné lui soient radicales ; par quoi l'on entendait que le phénomène apparaisse en tant que donné, sans aucun autre écart entre lui et sa donation que son pli, plus radicalement même que l'étant n'est en tant qu'étant, ou que l'objet à connaître en tant qu'objecté. Or, tenir cette radicalité impliquerait non seulement que quelques phénomènes se déplient comme des phénomènes donnés et que quelques donnés s'ouvrent comme des phénomènes, mais que tout phénomène, en tant simplement qu'il

apparaît, s'identifie toujours et d'emblée comme phénomène donné. Mais pouvons et devons-nous prétendre avoir «... fait toutes choses donnables» ?[1] La question reste, au point où nous en sommes, encore indécidable. – D'une part, on peut soutenir que le phénomène en tant que donné (strictement accordé à la donation) n'occupe qu'une région de la phénoménalité, dont les frontières restent à repérer, mais qui, en tout cas, se distingue d'autres régions. Lesquelles ? On les a déjà identifiées, puisque la troisième réduction, en vue du phénomène donné et selon la donation (§ 4), se conquiert en repoussant et surpassant autant la réduction à l'objet suivant l'attitude théorique, que la réduction à l'étant suivant la différence ontologique (§ 3) ; d'ailleurs, les deux déterminations du phénomène donné par l'anamorphose (§ 13) et par le fait accompli (§ 15) respectent aussi cette hiérarchie : elles commencent par l'objet et l'étant, pour les dépasser dans le donné en tant que tel. On pourrait en conclure que la phénoménalité de la donation régit simplement une nouvelle région, celle des phénomènes donnés, laissant intactes (et seulement contournées) la région des phénomènes objets (pour l'essentiel ouverte par Husserl) et la région des phénomènes étants (pour l'essentiel conquise par Heidegger) ; il faudrait alors concéder que ces deux phénoménalités restent étrangères au pli de la donation. – D'autre part, on peut légitimement soutenir que le pli de la donation s'étend à toutes les régions de la phénoménalité. (i) Le premier argument en faveur de cette thèse tient à la possibilité d'appliquer même à l'objet les déterminations du phénomène donné : l'objet subsistant m'arrive déjà dans l'anamorphose, l'objet à manier (l'ustensile) m'advient (§ 13) aussi ; le fait accompli s'exerce dès les objets permanents («vérités éternelles») de l'attitude théorique ; donc, en droit, on ne saurait écarter la pertinence de la donation pour décrire la phénoménalité d'autres objets. (ii) Le second argument prend appui sur la possibilité de réinterpréter en totalité le phénomène en tant qu'étant d'après la donation : nous le nommons, par anticipation sur des analyses à venir, *l'étant donné*. Indiquons seulement le

1. P. Claudel, *Grandes Odes*, V, in *Poésie*, «Pléiade», éd. J. Petit, Paris, 1967, p. 281 (nous remercions J. Colette de nous avoir indiqué ce verset).

point décisif: l'expression courante « ... étant donné [que]... » marque déjà fortement qu'un état ou un étant de choses (un état d'étants) advient comme un fait accompli (§ 15) ; en conceptualisant cette expression, on dira que l'étant donné permettrait de surdéterminer les catégories de l'étant mondain, voire certains existentiaux du *Dasein,* à partir de la détermination ultime du phénomène donné, l'événement. Par exemple, on a déjà vu quelques catégories de l'étant, qui se redéfinissent radicalement une fois appliquées au phénomène donné : ainsi contingence et nécessité (§ 14-15), accident et substance (§ 16), cause et effet (§ 17) s'inversent et se recomposent à partir de la donation. Il se pourrait aussi que la résolution anticipatrice non seulement tolère, mais demande obligatoirement de se lire comme un cas privilégié de l'événement, donc selon la donation : car, sans cause, sans motif, sans objet, transcendant tout étant et toute essence (« néant »), mais essentiellement temporalisée vers le futur, elle définit la possibilité de tous les possibles. Jusqu'où peut-on pousser l'extension de l'étant donné, donc la reprise de la phénoménalité de l'étant dans son être par la donation ? Nous avons vu que Husserl avait déjà compris les phénomènes objets à partir de la donation et que Heidegger avait, au moins provisoirement, repris la phénoménalité des étants selon la donation (§ 3) ; le fait qu'ils aient reculé, de manières d'ailleurs différentes, devant le développement entier de cette possibilité ne la disqualifie pas, mais la légitime plus encore.

Dans cette nouvelle direction, on peut avancer un dernier argument. (iii) Entre le phénomène donné et les autres régimes de phénoménalité, nous n'avons jusqu'ici – implicitement du moins – admis qu'un rapport d'exclusion ou de juxtaposition, sur le modèle du découpage régional utilisé par Husserl avec la « différence infranchissable » entre la région-monde et la région-conscience, et par Heidegger avec la « différence ontologique » entre les modes d'être des étants mondains et du *Dasein.* Ne pourrait-on pas au contraire envisager que la donation admette des variations de degrés ? Dans cette hypothèse, les déterminations du phénomène donné, tout en restant originaires et définitivement acquises, se moduleraient avec des intensités variables. De la sorte, des seuils de phénoménalité selon la

donation définiraient des strates discontinues de phénomènes, qui se distingueraient alors par leur teneur en donation et non plus par leur appartenance à une région. Il faudrait ainsi passer des déterminations du donné (Livre III) à ses degrés (Livre IV) pour parvenir à faire pleinement droit à la phénoménalité de la donation. On pourrait alors aborder deux questions encore en suspens : le rapport de l'intuition à la donation, laissé à l'état de conflit exclusif (§ 1 et 5) et le privilège de certains phénomènes donnés sur d'autres, jusqu'ici justement évité au nom de la réduction (§ 7).

Car, si tout ce qui *se* donne *se* montre, tout ne *se* donne pas univoquement.

Livre IV

Le donné. II : Degrés

§ 19. L'horizon et le *Je*

Phénoménalité et possibilité

L'équivalence, que nous avons atteinte puis confirmée, entre la donation et la phénoménalité, soulève donc une difficulté capitale. Faut-il l'entendre de telle sorte que seuls quelques phénomènes, privilégiés en un sens encore à déterminer, illustrent la donation selon ce que l'on devrait nommer une phénoménalité régionale – celle du phénomène donné ? Notons que cette simple régionalité mériterait déjà une grande attention, puisqu'elle imposerait admettre que, dans certains cas au moins, se donner et se montrer reviennent à la même montée au visible, à la même anamorphose (§ 6 et 12). Mais on peut soutenir aussi une autre interprétation, où l'équivalence entre le phénomène et le donné ne souffrirait plus aucune exception : à titre de détermination fondamentale de la phénoménalité (gouvernant toutes celles que recense le Livre III), la donation régirait alors la phénoménalité universellement et sans exception. Mais dans l'hypothèse d'une telle univocité, comment comprendre les différences essentielles qui continuent à distinguer les types de phénomènes ? Comment prétendre encore que les objets se montrent tous donnés sur le même mode, qu'il s'agisse d'idéalités mathématiques, d'énoncés logiques ou de

choses matérielles ? Ou que la donation détermine les phénomènes du type de l'objet sur le même mode qu'elle définit ceux qui relèvent de l'étantité (et éventuellement d'une étantité non objectivable) ? Entre les étants, la donation ne diffère-t-elle pas radicalement selon qu'il s'agit d'étants subsistants *(vorhanden)*, utiles *(zuhanden)* ou sur le mode d'être du *Dasein* ? Que dire surtout des phénomènes qui relèvent directement de la donation, sans passer par la médiation de l'objectité ou de l'étantité (comme, par exemple, le tableau)[1] ? – Sans doute, nous avons déjà suggéré une réponse, d'abord en posant le privilège sans exception de la donation (§ 5), ensuite en marquant que même les idéalités logiques et les « vérités éternelles » mathématiques relèvent du donné pris en son fait accompli (§ 15). Mais ces arguments restent encore partiels, donc ne suffisent pas pour fixer à fond les éventuelles limites de l'étant donné, comme du phénomène donné ; surtout, ils ne permettent pas encore de marquer les différences entre phénomènes selon le seul critère de la donation ; car ce dernier reste lui-même encore à préciser, démultiplier et affiner. Il convient donc de revenir à l'interrogation de départ : selon quels modes et quels degrés la phénoménalité s'exerce-t-elle en termes de donation, c'est-à-dire jusqu'où la donation rend-elle possible la phénoménalité ?

Mais cette question sur la possibilité du phénomène comme donné ne se dissocie pas d'une autre : si, comme nous l'avons vu, la possibilité revient en métaphysique à passer de l'impossibilité (dans l'essence ou le concept) au fait accompli (l'existence) sans faire droit à la possibilité au sens le plus strict de son processus (§ 17), il faudrait en inférer soit que la possibilité véritable du phénomène échappe à sa détermination métaphysique, soit que la métaphysique n'assure cette possibilité que sur un mode radicalement insuffisant, c'est-à-dire en la soumettant à une impossibilité plus essentielle – la phénoménalité n'y deviendrait jamais possible que sur fond d'une impossibilité plus originaire ; le phénomène y pourrait certes parfois paraître, mais d'une possibilité toujours en sursis. Si donc la métaphysique finit toujours par imposer

1. Voir *supra*, Livre I, § 4-5.

une limite à la possibilité du phénomène, ce sera aussi sur le point précis de cette limite que nous pourrions éprouver *a contrario* la possibilité pour une phénoménalité de la donation de passer outre (ou non) à l'impossibilité et de se déployer comme telle. Il deviendrait alors pensable de déterminer des degrés de phénoménalité suivant ce que la donation atteint au-delà ou en deçà de ses limites métaphysiques ; donc aussi de décider si la donation englobe toute phénoménalité ou si les limites métaphysiques de cette dernière suffisent à la régionaliser. Nous entreprendrons donc de vérifier (ou d'infirmer) la détermination de tout phénomène par la donation en suivant le fil conducteur de la possibilité et de l'impossibilité de la phénoménalité en métaphysique.

Nous prendrons évidemment appui d'abord sur Kant. Il énonce ainsi la définition métaphysique de la possibilité : « Est possible ce qui s'accorde [*übereinkommt,* va à la rencontre] avec les conditions formelles de l'expérience (d'après l'intuition et les concepts). » L'étonnant tient ici au lien intime que Kant établit entre la possibilité et la phénoménalité ; en effet, au nombre de ces conditions, intervient l'intuition, qui marque que l'expérience a la forme d'une phénoménalité – que l'expérience a une forme (« conditions formelles »), précisément parce qu'elle expérimente des formes d'apparition sensibles. Ici, la possibilité dépend donc de la phénoménalité. Faudrait-il en conclure que le phénomène impose sa possibilité, au lieu d'en subir les conditions ? Aucunement, parce que le possible ne s'accorde pas avec l'objet de l'expérience, mais avec ses « conditions formelles » : la possibilité ne s'ensuit pas du phénomène, mais au contraire des conditions posées à tout phénomène. Une exigence formelle s'exerce donc non pas pour, mais sur la possibilité, ainsi que Kant l'indique peu après : « Le postulat de la possibilité des choses exige *[fordert]* donc que leur concept s'accorde avec les conditions formelles d'une expérience en général. » Clairement, la possibilité du phénomène ne résulte pas de sa propre phénoménalité, mais d'une instance décalée, autre, sinon externe, celle des conditions de l'expérience pour et par le sujet. L'accès du phénomène à sa propre manifestation doit se soumettre à l'exigence de la possibilité ; mais cette possibilité dépend elle-même d'autres conditions que les siennes propres – les « conditions formelles de l'expé-

rience », formes surgies avant la forme (εἶδος) même du phénomène. Comment se fixent, en dernière instance, ces « conditions formelles », cette forme originelle déterminant ensemble la phénoménalité comme la possibilité ? Kant l'indique indirectement, mais sans ambiguïté, en soulignant que « les catégories de la modalité [...] n'expriment que le rapport au pouvoir de connaître »[1]. Les conditions formelles de la connaissance s'articulent ici directement sur le pouvoir de connaître, non sur le pouvoir d'apparaître du phénomène. C'est-à-dire que l'intuition et le concept déterminent par avance la possibilité d'apparaître pour tout phénomène. La possibilité – donc aussi et surtout l'impossibilité – d'un phénomène se décrète à la mesure du « pouvoir de connaître », donc du jeu de l'intuition et du concept dans un esprit fini. Est donc possible tout phénomène qui s'accorde à la finitude du pouvoir de connaître et à ses exigences.

Kant ne fait ainsi que confirmer une décision déjà prise par Leibniz. Certes, l'un pense la possibilité phénoménale à partir d'un esprit fini, l'autre, à partir d'un esprit infini (ou tangentiellement indéfini) ; mais l'un et l'autre aboutissent à une même possibilité sous condition du phénomène. En effet, la métaphysique obéit au « Grand Principe [...] qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire que rien n'arrive sans qu'il serait possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement »[2]. Ainsi rien « ne se fait », « n'arrive », bref n'apparaît, sans l'attestation qu'il soit « possible » ; cette possibilité, à son tour, équivaut à la possibilité de connaître la raison suffisante d'une telle apparition. Comme pour Kant, le droit à apparaître – la possibilité d'un phénomène – se joue pour Leibniz sur le pouvoir de connaître mettant en œuvre la suffisance de la raison qui, quelle qu'elle soit, précède ce qu'elle rend possible. Comme le « pouvoir de connaître » établira les conditions de la possibilité, déjà la raison suffisante suffit à rendre possible ce qui, sans elle, fût resté impos-

1. *Critique de la raison pure*, respectivement A 218/B 265, A 220/B 267 et A 219/B 266.

2. *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 7, éd. A. Robinet, Paris, PUF, 1954, p. 45.

sible. Cette dépendance se marque avec une particulière clarté dans le cas du sensible. Certes les « choses sensibles » apparaissent et méritent bien le titre de « phénomènes », mais elles le doivent à une « raison » autre, différente de leur apparition même, qui seule suffit à qualifier cette apparence comme un phénomène : « ... la vérité des choses sensibles ne consistait que dans la liaison des phénomènes, qui devait avoir sa raison ... »[1]. Lorsque, parmi les étants qu'il reconnaît permanents (« Creatura permanens absoluta »), Leibniz oppose l'étant plénier (« Unum per se, Ens plenum/Substantia/Modificatio ») à l'étant diminué qu'il assimile au phénomène (« Unum per aggregationem. Semiens, phaenomenon »)[2], il ne faut pas commettre le contresens d'imaginer que le phénomène n'aurait le rang d'un étant à-demi ou d'un demi-étant, que parce qu'il souffrirait d'une insuffisance de raison. C'est au contraire précisément parce qu'il bénéficie d'une raison parfaitement suffisante, que le phénomène régresse au rang d'étant à-demi ; c'est justement en tant que « phaenomena bene fundata »[3], que les phénomènes s'avouent fondés, donc conditionnés par une raison seule suffisante et qu'ils ne suffisent pas eux-mêmes à s'assurer. Si la raison peut fonder les phénomènes, c'est d'abord parce qu'elle doit les sauver ; mais elle ne le devrait pas, si elle ne préjugeait que laissés à eux-mêmes, ces phénomènes se perdraient ; bref la raison suffisante ne sauve que ce qu'elle a déjà considéré comme perdu. Il ne suffit donc pas à l'apparition d'apparaître effectivement pour justifier sa possibilité ; elle doit encore recourir à la raison, qui – tout en se dispensant elle-même d'apparaître – rend seule possible l'effectivité brute de l'apparition, parce qu'elle en rend la possibilité intelligible. Le phénomène atteste son manque de raison lorsque et parce qu'il reçoit sa raison de la raison ; car il n'apparaît ainsi qu'à titre de phénomène conditionnel, apparu sous condition – sous la condition de ce qui n'apparaît pas. En régime métaphysique, la possibilité d'apparaître n'appartient jamais à ce qui apparaît, ni sa phénoménalité au phénomène.

1. *Nouveaux Essais,* IV, II, 84, éd. C. Gerhardt, *op. cit.,* t. 5, p. 355.
2. *Ép. CXXIII à Des Bosses, ibid.,* t. 2, p. 506.
3. *Ép. VI à Des Bosses, ibid.,* p. 306.

On objectera peut-être, comme l'admet Schopenhauer pourtant occupé à établir le contraire[1], que la *Critique* ne s'appuie jamais sur le principe de raison suffisante, donc ne saurait l'imposer à la phénoménalité. Littéralement juste, cet argument dissimule pourtant l'essentiel. Car, lorsque Kant énonce les deux principes suprêmes des jugements, il reprend d'abord le principe de contradiction pour assurer le principe suprême des jugements analytiques ; donc, quand il formule le principe suprême des jugements synthétiques, il pose un énoncé qui, sans se réduire à la *reddenda ratio,* la répète pourtant, puisqu'il en tient lieu : « Les conditions de possibilité de l'expérience sont *du même coup [zugleich]* des conditions de possibilité des objets de l'expérience. »[2] Et, de fait, des *conditions* ne peuvent que *fonder [condere],* comme seul fonde un principe, tout de même qu'une *Bedingung* précède et produit transitivement *[be-]* la chose *[Ding)]* en jeu. Les conditions – fondements – de l'expérience fondent donc les objets expérimentés, c'est-à-dire les rendent expérimentables ; les conditions rendent raison de la possibilité d'expérimenter des objets ; les conditions rendent raison de la possibilité ; la possibilité reste sous l'empire de la raison suffisante. De quelle possibilité s'agit-il ? De celle des objets de l'expérience. Qu'expérimente ainsi l'expérience ? Évidemment des objets ayant statut de phénomènes et dont toute l'expérience consiste en leur apparaître. Par suite, la condition qui rend raison de la possibilité rend aussi raison de l'apparaître des phénomènes. Ils n'apparaissent donc bien que sous condition – sous condition des conditions de l'expérience. Kant prolonge parfaitement, en la déplaçant, la phénoménalité

1. Schopenhauer, dans *De la quadruple racine du principe de raison suffisante,* § 13, ne peut citer qu'un texte secondaire, où c'est sa polémique contre Eberhard, qui conduit Kant à répéter que « *Toute chose doit avoir sa raison [Grund],* tel est le principe transcendantal (matériel) que nul homme n'a jamais prouvé ni ne prouvera jamais à partir du principe de contradiction (et en général à partir de simples concepts sans rapport à l'intuition sensible) » (*Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne,* 1790, Ak. A. VIII, p. 194 ; tr. fr. « Pléiade », t. 2, Paris, 1985, p. 1317).

2. *Critique de la raison pure,* A 158/B 197. Voir : « Les conditions *a priori* d'une expérience possible en général sont du même coup des conditions de possibilité des objets de l'expérience » (A 111).

sous condition instituée par Leibniz. Plus, il la radicalise. Car au lieu que Leibniz assignait le principe de raison suffisante à « la dernière raison des choses [...] que nous appelons Dieu »[1], Kant l'attribue à l'aperception transcendantale, donc à la finitude : « Le principe suprême de cette même possibilité [de la sensibilité] par rapport à l'entendement est que tout le divers de l'intuition soit soumis à certaines conditions de l'unité originairement synthétique de l'aperception. » La phénoménalité ne tire donc plus sa possibilité directement des phénomènes eux-mêmes, mais la reçoit comme de l'extérieur par deux principes suprêmes : d'abord dans la stricte mesure où ils « peuvent être donnés », ensuite en tant qu'ils « doivent être liés dans une conscience »[2]. Donnés, mais à une conscience, liés, mais par une conscience, les phénomènes n'apparaissent que sous condition, aliénés selon une phénoménalité imposée.

Du « principe suprême » au « principe de tous les principes »

C'est à cette phénoménalité aliénée que d'un coup échappe – ou tente d'échapper – la phénoménologie, lorsqu'elle oppose tant au principe de raison suffisante qu'au principe suprême de la possibilité le « principe de tous les principes », tel qu'il élargit (en principe) sans condition la phénoménalité jusqu'alors conditionnelle. Le « principe de tous les principes » pose en effet que « ... chaque intuition *[Anschauung]* originairement donatrice est une source de droit de la connaissance, que tout ce qui s'offre originairement à nous dans l' "intuition" *["Intuition"]* est à prendre tout simplement comme il se donne, mais aussi seulement à l'intérieur des bornes dans lesquelles il se donne là »[3]. Il ne saurait s'agir ici de déterminer à nouveau l'importance décisive de ce principe, ni sa fonction dans l'en-

1. *Principes de la philosophie [= Monadologie]*, § 38, éd. Robinet, *op. cit.*, p. 93.
2. *Critique de la raison pure*, § 17, B 136.
3. *Idées directrices... I*, § 24, Hua. III, p. 52 ; trad. fr., p. 78 sq.

semble des autres principes de la phénoménologie[1]. Il suffira ici d'en souligner trois traits.

Selon le premier, l'intuition intervient non plus seulement comme une source de fait du phénomène, qui en assure l'effectivité brute sans encore la fonder en raison, mais comme une source de droit, justificatrice d'elle-même. L'intuition s'atteste elle-même par elle-même, sans l'arrière-fond d'une raison encore à rendre. Ainsi le phénomène selon Husserl répond-il par avance au phénomène d'après Heidegger – ce qui se montre soi-même à partir de soi-même. En clair : ce qui se montre à partir de soi-même comme pure apparition de soi sans reste, et non d'un autre que soi qui n'apparaîtrait pas (une raison). Pour justifier son droit à paraître, l'intuition suffit au phénomène, sans autre raison : il lui suffit de se donner par intuition – suivant un principe d'intuition suffisante. Mais l'intuition ne devient suffisante qu'autant qu'elle s'exerce sans nul arrière-fond, « originairement » dit Husserl ; or elle ne s'exerce originairement, sans présupposition aucune, qu'autant qu'elle fournit des données originaires, donc qu'elle [se] donne [elle-même] originairement. L'intuition ne se justifie de droit qu'en prétendant à l'origine inconditionnée. Mais peut-elle justifier cette prétention sans aller jusqu'à mimer la raison suffisante à rendre *(reddendae rationis)*, c'est-à-dire en se rendant, donc en se donnant en personne ? Seule en effet la donation indique que le phénomène assure, d'un seul geste, sa visibilité et le bon droit de cette visibilité, son apparition et la raison de cette apparition. Il faut cependant encore vérifier si le « principe de tous les principes » assure un tel droit d'apparaître à tous les phénomènes et leur ouvre bien une possibilité absolument inconditionnée, ou s'il ne les rend possibles que – toujours selon – quelque condition. Or, il se trouve que l'intuition donatrice n'autorise pas encore d'apparition absolument inconditionnée, donc de liberté du phénomène se donnant à partir de lui-même. Non seulement parce que l'intuition comme telle limite peut-être déjà la phénoménalité, mais aussi parce qu'elle reste encadrée, en tant qu'intuition,

1. Voir les réserves précédemment émises au Livre I, § 1, p. 20.

par deux conditions de possibilité, elles-mêmes non intuitives et pourtant assignées à tout phénomène. En effet, le second et le troisième trait du « principe de tous les principes » contredisent le premier, comme une condition et une limite, qui sapent la prétention à la possibilité absolue ouverte par l'intuition donatrice.

L'horizon

Considérons ensuite un second trait du « principe » : l'intuition justifie tout phénomène, « ... mais aussi seulement *[aber auch nur]* à l'intérieur des bornes dans lesquelles... » il se donne. Il s'agit bien d'une limitation. Cette restriction atteste une double finitude de l'instance donatrice, l'intuition. Premièrement, une restriction de fait : l'intuition admet des « bornes *[Schranken]* » ; ces bornes, de quelque manière qu'on les entende (puisque Husserl ne les précise guère ici), marquent que tout ne peut pas être parfaitement donné ; d'emblée, l'intuition obéit à une logique de la pénurie, se stigmatise d'une menaçante insuffisance ; nous aurons à questionner le statut et les présupposés de ce manquement de fait (§ 20). Mais il y a plus : cette restriction peut déjà se prétendre une limitation de droit : toute intuition, pour donner dans certaines « bornes » de fait, doit s'inscrire d'abord de droit dans les « limites » *[Grenze]* d'un horizon, de même qu'aucune visée intentionnelle d'objet, de signification ou d'essence ne peut s'exercer hors d'un horizon. Husserl marque ce point par un argument d'autant plus fort qu'il est paradoxal : considérant ce qu'il nomme pourtant « ... l'absence de limites *[Grenzenlosigkeit]* que présentent les intuitions immanentes lorsque l'on passe d'un vécu déjà fixé aux nouveaux vécus qui forment son horizon, de la fixation de ceux-ci à la fixation de leur horizon, et ainsi de suite », il admet que tout vécu se trouve sans cesse renvoyé à de nouveaux vécus encore inconnus et donc à un horizon de nouveautés irréductibles, parce que toujours renouvelées. La fonction de l'horizon ne saurait ici se sous-estimer. En effet, quand il s'agit de voir un objet, par définition transcendant, je ne puis l'appréhender globalement d'un coup ; les faces du cube sont au nombre de six, mais

nul n'a jamais perçu, en vécus immanents, plus de trois faces ensemble ; il faut donc, par translation de l'observateur ou de l'objet, ajouter de nouveaux vécus pour chacune des faces manquantes ; mais ce mouvement entraîne la disparition des précédentes ; l'organisation de tous les vécus successifs autour d'un seul objet implique que le connu (les vécus immanents déjà enregistrés) reste non seulement dans le souvenir, mais se compose dans le même horizon que ce qui en demeure encore inconnu (les vécus immanents à venir), pour le compte d'un seul objet transcendant visé. Il faut donc que la nouveauté irrépressible du flux des vécus, donc de l'intuition, reste, en droit, toujours comprise dans un horizon déjà défini, où des vécus non encore donnés pourront seulement venir s'unifier aux vécus déjà donnés (ou déjà passés et confiés au souvenir) dans une même et seule visée d'objet : « ... un vécu qui est devenu un objet pour un regard du Je, qui par conséquent a le mode du regardé, a son horizon de vécus non regardés *[seinen Horizont nichterblickter Erlebnisse].* » Ou : « Une chose est nécessairement donnée sous de simples *"modes d'apparaître",* on y trouve donc nécessairement un *noyau* constitué par ce qui est "effectivement figuré", entouré d'un horizon de "co-donnée" inauthentique et d'*indétermination* plus ou moins vague. »[1] Dans l'horizon, l'inconnu revient par avance au connu, parce qu'il l'accueille et le fixe : « Tout inconnu est ainsi l'horizon du connu. »[2] L'horizon, à savoir étymologiquement la délimitation, s'exerce sur l'expérience, même là où ne se trouvent plus que des vécus non regardés, c'est-à-dire là où l'expérience n'a pas encore eu lieu : « Par principe, subsiste toujours un horizon d'indétermination déterminable *[bestimmtbarer Unbestimmtheit],* aussi loin que nous avancions dans l'expérience, aussi grand que soit le *continuum* de perceptions actuelles de la même chose que nous

1. *Idées directrices... I,* § 83, Hua. III, p. 201 ; tr. fr., p. 280, modifiée, et § 44, p. 100 ; tr. fr., p. 141, modifiée.

2. *Idées directrices... I,* § 63, p. 150 ; tr. fr., p. 210, modifiée ; voir *Expérience et jugement,* § 8 : « [tout objet]... a donc son horizon d'inconnaissance connue, qui est à décrire comme l'horizon universel "objet" » (*op. cit.*, p. 35).

ayons parcouru. »[1] L'extérieur de l'expérience n'équivaut pas à une expérience de l'extérieur, parce que l'horizon s'empare par avance de l'inconnu, de l'inexpérimenté et du non-regardé en les supposant toujours déjà compatibles, compressibles et homogènes au déjà expérimenté, déjà regardé et déjà intériorisé par intuition. La visée anticipe toujours sur ce qu'elle n'a pas encore vu, en sorte que le non-vu a d'emblée rang d'un pré-vu, d'un visible simplement retardé, sans nouveauté foncièrement irréductible, bref d'un pré-visible. L'horizon entoure donc moins le visible d'une *aura* de non-visible, qu'il n'assigne par avance ce non-visible à tel ou tel point focal (objet) inscrit dans le déjà vu. – On ne peut ici que constater une ambiguïté foncière. S'agit-il, avec cet horizon du non-vu comme essentiellement pré-vu et pré-visible, de la simple reconnaissance que tout vécu se trouve pris dans le flux de conscience, donc orienté par avance vers d'autres vécus à surgir, suivant la visée d'un même objet intentionnel[2] ? Ou ne s'agit-il pas plutôt de la soumission anticipée des non-vécus non vus à un horizon, qui en inclut par avance l'intuition éventuelle dans une limite – fût-elle le flux de conscience –, sans possibilité d'ouvrir l'imprévu phénoménal, au-delà du pôle intentionnel d'un objet prévu et attendu ? Dans cette hypothèse, ne doit-on pas demander si le « principe de tous les principes » ne présuppose pas au moins une condition pour la donation : l'horizon même, qui désigne l'objet de toute donation ? Il y a plus : la nécessité même d'un horizon ne résulte-t-elle pas de l'assimilation de la donation à l'intuition ? En effet, c'est l'intuition qui procède par vécus successifs pour remplir sa visée intentionnelle d'objet, donc qui réclame un horizon dans lequel elle puisse les retenir (souvenir), les composer et les anticiper autour d'un noyau noématique ; bref, seul le flux d'intuitions exige la perma-

1. *Idées directrices... I,* § 44, p. 101 ; tr. fr., p. 142 (modifiée). – Sans doute n'est-il pas indifférent que Kant ait lui aussi, en un sens proche, utilisé le concept d'horizon (*Critique de la raison pure,* A 658/B 686 sq. et *Logique,* Introduction, VI, Ak. A., t. IX, p. 40 sq.).

2. Suivant l'interprétation de H. Kuhn, « The phenomenological concept of "Horizon" », *in* M. Farber (éd.), *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl,* Cambridge (Mass.), 1940.

nence d'un pôle objectif et sa délimitation par avance dans un horizon. La phénoménalité se trouverait prise et comprise par avance dans un horizon d'apparaître toujours déjà vu, ou du moins visible – l'ouverture équivaudrait à une prison visuelle, un panoptique élargi aux dimensions du monde, un panorama sans extérieur, interdisant tout surgissement authentiquement neuf. – Dès lors, dans l'hypothèse inverse, où la donation ne lierait pas son sort à l'intuition, devrait-elle encore se laisser limiter en droit et en fait par un horizon ? Devrait-on envisager de libérer la donation de la limite préalable d'un horizon de phénoménalité[1] ?

Le Je

Quant au troisième trait du « principe de tous les principes », il tient à ce que toute intuition ne présente ce qui apparaît qu'en le donnant « ... à nous ». Cette notation n'a rien de trivial, ni de redondant. D'abord, parce qu'elle trahit une ambiguïté classique de la phénoménologie transcendantale : la donation du phénomène à partir de soi à un *Je* peut à chaque instant y virer vers une constitution du phénomène par et à partir du *Je.* L'égologie métaphysique (en fait cartésienne) reste toujours un paradigme obsédant pour le *Je,* même réduit, même phénoménologique, car il peut laisser sa constitution dériver de la reconnaissance d'un sens que le phénomène se serait d'abord à lui-même donné *[Sinngebung]* vers une simple synthèse par la conscience de ses vécus selon une intention d'objet. Ensuite, même si l'on ne surévalue pas cette menace, la référence de la donation intuitive au *Je* n'en soulève pas moins une autre difficulté : si la donation exerce bien sa fonction originaire et justificatrice, plus

1. On peut remarquer que Heidegger, après avoir posé le temps comme « horizon » de toute compréhension d'être (*Sein und Zeit,* p. 1 et § 5, p. 17, 34), clôt son ouvrage par l'aporie de cet horizon (et sans doute de tout autre) : « Le *temps* lui-même se révèle-t-il comme l'horizon de l'*être* ? » (§ 83, p. 437, 440-441, nous soulignons). Tout se passe comme si, au moins dans le cas du temps, Heidegger avait à la fin renoncé à imposer un horizon sur la phénoménalité de l'être.

encore que le « principe des principes » ne le laisse voir (qui ignore la réduction et subordonne la donation à l'intuition), quelle hiérarchie entretient-elle avec le *Je ?* Ce qu'elle donne n'a, en tant que donné, ni la possibilité, ni surtout le besoin de se justifier devant un tribunal du *Je* transcendantal : en effet, la donation précède précisément toute autre instance (y compris et surtout le *Je*) et il lui revient donc de juger, selon le critère du donné, la validité théorique de tout ce qui prétend à l'apparaître. Si le *Je* revendiquait encore une fonction de juge (et de constituant) de la phénoménalité, quel autre critère pourrait-il utiliser pour assurer sa prétention, qu'encore et toujours la donation elle-même ? Pour disposer d'un critère propre, il lui aurait fallu, en effet, conserver la posture transcendantale, seule à même de fixer des formes et des concepts *a priori,* déterminant à l'avance la phénoménalité selon des conditions de l'expérience ; mais, dès lors que la réduction a suspendu ces *a priori* et que la donation s'accomplit sans réserve ni limites, le *Je* doit renoncer à toute prétention de synthèse d'objet ou de jugement de phénoménalité. En régime de donation, il ne décide plus du phénomène, mais le reçoit ; ou bien, de « maître et possesseur » du phénomène, il en devient l'attributaire. Cette posture radicalement nouvelle de la figure et de la fonction du *Je* reçoit-elle l'élaboration que lui impose la primauté de la donation ? A l'évidence, « le principe des principes » ne tente même pas de l'esquisser. On peut même soupçonner que Husserl ne mettra jamais en cause certains des traits les plus caractéristiques de la transcendantalité du *Je,* au risque de compromettre ses avancées, pourtant décisives, en direction de la donation pure. D'ailleurs, le concept d'horizon entretient un rapport direct avec un tel *Je,* puisque les vécus, pris dans leur « maintenant », forment un « ... *horizon d'originarité* (Originaritätshorizont) *du Je pur,* son *maintenant* de conscience originaire global »[1]. L'horizon ultime (parce que temporel) des vécus ne fait donc qu'un, pour Husserl, avec le *Je.* On ne saurait mieux souligner l'équivalence des

1. *Idées directrices..., I,* § 82, Hua. III, p. 200 ; tr. fr., p. 278. Voir aussi *Logique formelle et logique transcendantale,* § 99, Hua. XVII, p. 257 ; tr. fr., p. 335.

second et troisième traits du « principe de tous les principes », présupposant que toute donation doit admettre le *Je* comme transcendantal et comme horizon. Dès lors, comment ne pas tenter de définir le *Je* sans recours aucun à la transcendantalité, ni à l'exercice de l'*a priori,* mais uniquement à partir de sa fonction d'attributaire du phénomène, tel qu'il se donne à partir de lui-même et de lui seul ? Que deviendrait le sujet, s'il ne se déterminait que d'après la donation (Livre V) ?

Plus généralement, qu'adviendrait-il, en fait de phénoménalité, si s'accomplissait une donation sans la limite (le principe d'un horizon), ni la condition (le *Je* transcendantal) qu'impose encore à la donation l'intuition du « principe des principes » ? Comment concevoir une donation enfin absolument inconditionnée (sans limites d'horizon) et absolument irréductible (à tout *Je* constituant) ? Ne peut-on envisager des phénomènes, tels qu'ils inverseraient la limite (en débordant l'horizon, au lieu de s'y inscrire) et la condition (en reconduisant à soi le *Je,* au lieu de s'y réduire) ? Déclarer d'emblée cette hypothèse impossible trahirait aussitôt une contradiction phénoménologique, dès lors que la phénoménologie se définit et se déploie précisément au fil conducteur de la possibilité. Nous assumerons donc l'hypothèse de tels phénomènes, qui, au moins à titre de variations imaginaires, permettraient de passer à la limite dans la détermination de toute phénoménalité et d'éprouver à nouveaux frais ce que la possibilité veut dire ou peut donner. Des limites restent certes par principe irréfragables et sans doute indispensables. Il ne s'ensuit pas pour autant que ce qui les contredit ne puisse se déployer paradoxalement encore comme un phénomène. Tout au contraire, certains phénomènes pourraient n'apparaître qu'en jouant aux limites de la phénoménalité – voire en se jouant d'elles.

§ 20. L'INTUITION COMME PÉNURIE

La dualité du phénomène

Évoquer la possibilité d'un phénomène inconditionné (par son horizon) et irréductible (à un *Je*), c'est-à-dire un phénomène par excellence, demande d'abord qu'une telle possibilité s'ouvre vraiment, sans se ramener à une illusion de possibilité, par un passage hors limite indu, qui détruirait simplement la phénoménalité en général, bref, qu'un tel phénomène inconditionné et irréductible ne conduise pas à « raconter des histoires ». Pour établir cette garantie, nous devrons finir par décrire directement un tel phénomène (§ 21-22) ; mais nous n'y parviendrons d'abord qu'indirectement, en détruisant la définition commune du phénomène, telle qu'elle règne aussi bien en métaphysique selon Kant qu'en phénoménologie selon Husserl (§ 20) ; nous tenterons ainsi d'évaluer si cette définition – qui soumet tout phénomène à un horizon d'apparition et un *Je* constituant – ouvre le champ de la phénoménalité, ou n'entérine pas plutôt sa clôture essentielle. En d'autres termes, il s'agira de préciser quelle décision vient limiter le phénomène dans sa définition commune, afin de dégager quelle possibilité resterait, par contraste, ouverte à une acception inconditionnée et irréductible de la phénoménalité.

Husserl maintiendra tout au long de son itinéraire une définition du phénomène déterminée par sa dualité foncière : « Le mot de "phénomène" est ambigu *[doppelsinnig]* en vertu de la corrélation essentielle entre l'apparaître et l'apparaissant *[Erscheinen und Erscheinenden]*. »[1] Cette corrélation s'orchestre selon plusieurs couples différents,

1. *L'idée de la phénoménologie,* Hua. II, p. 14 ; tr. fr., p. 116. Voir *Recherches logiques,* III, § 3 : « ... les phénomènes *[Erscheinungen]* au sens des objets apparaissants *(erscheinenden)* comme tels, mais aussi en regard des phénomènes comme les vécus, dans lesquels apparaissent *(erscheinen)* les choses phénoménales ... » ; et V, § 2 : « On ne saurait trop nettement souligner l'équivoque qui permet que l'on caractérise comme phénomène *[Erscheinung]* non seulement le vécu en quoi consiste l'apparaître *[das Erscheinen]* de l'objet (...), mais aussi l'objet apparaissant *[erscheinende]* comme tel » (t. 2, p. 231 et 349 ; tr. fr., t. 2/2, p. 12 et 148 sq., modifiée).

mais articulés entre eux – intention/intuition, signification/remplissement, noèse/noème, etc. ; elle n'en fixe que mieux le phénomène comme ce qui apparaît en corrélat de l'apparition. C'est pourquoi la plus haute manifestation d'un phénomène quelconque, donc la plus haute phénoménalité, s'accomplit avec l'adéquation parfaite entre ces deux termes, lorsque l'apparaître subjectif équivaut à l'apparaissant objectif. « Et ainsi se trouve désigné également *eo ipso* l'idéal de tout remplissement et aussi, par là même, du remplissement *signitif* ; l'*intellectus* est ici l'intention de pensée, celle de la signification. Et l'*adaequatio* est réalisée lorsque l'objectité signifiée est donnée au sens strict dans l'intuition et donnée précisément comme elle est pensée et nommée. Nulle intention de pensée qui ne trouverait pas son remplissement, et bien entendu son remplissement ultime, pour autant que le [terme] remplissant de l'intuition lui-même ne laisse plus rien en fait d'intention insatisfaite. »[1] Non seulement, ici comme en métaphysique, l'adéquation suffit à définir la vérité, mais surtout elle reste un cas limite, exceptionnel, « ... l'idéal du remplissement ultime »[2]. Ce cas privilégié de la perception équivaut à ce que Husserl nomme cartésiennement l'évidence ; ou, plus exactement, la vérité objective s'accomplit subjectivement par l'évidence, considérée comme l'expérience de l'adéquation faite par la conscience. Or cet idéal d'évidence, censé désigner le maximum et l'extrême de toute ambition de vérité, ne revendique pourtant, avec une bien étrange modestie, qu'une « adéquation », une simple égalité. Ce paradigme d'égalité idéale pèse d'un tel poids que Husserl le démultiplie en rien de moins que quatre figures : *a)* « ... la correspondance entière entre le visé et le donné comme tel *[Uebereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem]* » ; *b)* « ... l'idée de l'absolue adéquation *[Adäquation]* » entre l'essence idéale et l'acte empirique occasionnel d'évidence ; *c)* le « ... remplisse-

1. *Recherches logiques,* VI, § 37, *loc. cit.,* t. 3, p. 118 ; tr. cit., t. 3, p. 146. – Il importe de souligner la persistance ici, en territoire pourtant phénoménologique, de la définition la plus métaphysique de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus.*

2. *Recherches logiques,* VI, § 37, *loc. cit.,* t. 3, p. 116 ; tr. cit., p. 144. – Voir p. 118, tr., p. 146.

ment idéal pour une intention» ; *d)* enfin «... la vérité comme justesse *[Rechtigkeit]* de l'intention»[1]. L'étonnant ne réside pourtant pas tant dans cette insistante démultiplication que dans le fait que l'adéquation, à quoi la vérité borne déjà son ambition, reste en plus un pur idéal – « L'idéal d'un remplissement ultime», «... perception idéalement remplie» –, l'objet d'une simple «... idée de l'adéquation absolue comme telle»[2]. Comment ne pas entendre ici ces termes sur un mode kantien ? Dans ce contexte, puisque l'idée reste un concept de la raison tel que son objet ne peut jamais se donner par l'intuition, l'idéal (comme objet de l'idée) ne devrait donc jamais pouvoir se donner[3]. Si l'adéquation, qui provoque subjectivement l'évidence objective, reste encore pour Husserl (comme pour Kant) un simple «idéal», il faudrait en inférer qu'elle ne se réalise jamais, ou du moins rarement. Mais, avec elle, ne serait-ce pas aussi la vérité qui se raréfierait ou deviendrait du même coup inaccessible ? – Ce danger marque une aporie, qui soulève, en retour, des interrogations sur les décisions qui l'ont rendue inévitable. Pourquoi l'évidence adéquate devrait-elle la plupart du temps

1. *Recherches logiques,* VI, § 39, *loc. cit.,* t. 3, respectivement p. 122 et 123; tr. cit., p. 151 et 152.

2. *Recherches logiques,* VI, § 39: «... ideale Fülle für eine Intention», *op. cit.,* p. 123; tr. fr., p. 152; titre du § 37: «Ideal der lezten Erfüllung», p. 118; tr. fr., p. 144; titre du chap. V: «Das Ideal der Adäquation», p. 115; tr. fr., p. 142.

3. «Il est évident de soi que, pour atteindre ce but, c'est-à-dire pour se représenter simplement la nécessaire détermination complète des choses, la raison ne présuppose pas l'existence d'une essence *[nicht die Existenz eines solchen Wesens],* mais seulement l'idée *[nur die Idee]* de cette essence, pour dériver d'une totalité inconditionnée de la détermination complète la totalité conditionnée, c'est-à-dire la totalité du limité» (*Critique de la raison pure,* A 577/B 606). Cette définition de l'idéal par Kant – la totalité inconditionnée, mais non existante qui permet à la raison de déterminer la limitation conditionnée, mais existante – recouvre assez exactement l'idéal de remplissement husserlien: l'égalité inconditionnée et complète, mais non effectuée, par rapport à et en comparaison avec laquelle se mesure la visée, effectuée, mais intuitivement déficitaire. La différence tient à ce que l'idéal de la raison coïncide strictement avec Dieu pour Kant, tandis que Husserl devra attendre les développements ultimes de sa téléologie pour identifier l'idéal du remplissement à Dieu. Voir, outre l'ouvrage classique de A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio,* Rome, 1985, les textes réunis et commentés par J. Benoist, «Husserl: au-delà de l'onto-théologie», *Les Études philosophiques,* 1991/4.

rester un cas limite, voire exclu ? Pourquoi l'égalité entre noèse et noème, essence et remplissement, intention et intuition, paraît-elle inaccessible – ou presque – au moment même où l'investit (peut-être à tort) la dignité de la vérité ? Pourquoi Husserl compromet-il le retour aux choses mêmes en marquant d'idéalité l'évidence et la vérité ?

Réponse : parce que l'égalité que Husserl maintient en droit entre l'intuition et l'intention lui reste en fait inaccessible. L'intuition fait (presque) toujours (partiellement) défaut à l'intention, comme le remplissement manque à la signification. Autrement dit, l'intention et la signification surpassent l'intuition et le remplissement. « Il reste un excédent dans la signification *[ein Ueberschuss in der Bedeutung]* », parce qu'en principe « ... le domaine de la signification est, de beaucoup, plus vaste que celui de l'intuition »[1]. L'intuition reste essentiellement défaillante, pauvre, nécessiteuse, indigente – πενία[2]. L'adéquation entre l'intention et l'intuition devient donc une simple limite, un idéal habituellement évoqué par défaut. On n'objectera pas ici que l'évidence s'accomplit régulièrement en mathématiques et en logique formelle ; car ce fait, loin d'infirmer la défaillance de l'évidence, la confirme : en effet, l'idéal d'adéquation se réalise précisément dans les seuls domaines où l'intention de signification ne réclame, pour s'accomplir en un phénomène, qu'une intuition formelle (l'espace en mathématique), une intuition catégoriale (les entités logiques), voire aucune intuition (la tautologie vide). Mathématiques et logique, précisément parce qu'elles ne traitent que d'un objet idéal – c'est-à-dire, strictement, d'un objet qui n'a qu'à peine à se

1. *Recherches logiques,* VI, § 40 et 63, *loc. cit.,* t. 3, p. 131 et 192 ; tr. fr., p. 162 et 230. Heidegger parle, lui aussi, d'« ein Ueberschuss an Intentionen », *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* § 6, GA 20, p. 77. – Cette pénurie a directement partie liée avec le recours à un horizon : « ... toujours il vient à la donation plus de co-visée aperceptif que d'effectivement intuitif – précisément parce que tout objet n'est rien d'isolé pour soi, mais toujours déjà un objet dans son horizon de familiarité et de préconnaissance *[Vorbekanntheit]* typique » (*Expérience et jugement,* § 25, *op. cit.,* p. 136 ; tr. fr., p. 145, modifiée).

2. Platon, *Banquet,* 203 *b.*

donner pour apparaître parfaitement, bref un degré zéro ou infime de la phénoménalité –, accomplissent donc une évidence adéquate par défaut, qui ne réclame qu'une intuition vide ou pauvre. L'adéquation se réalise si aisément ici, parce qu'il s'agit de phénomènes à exigence intuitive nulle ou faible. Ainsi, même si l'idéal d'évidence parvient parfois à se réaliser dans des phénomènes assez pauvres pour qu'on y atteigne d'emblée une intuition suffisante, il ne va pas de soi que cette certitude minimaliste puisse servir de paradigme à la phénoménalité dans son ensemble, ni qu'elle vaille le prix phénoménologique dont on la paie. En tout état de cause, si l'évidence ne se réalise que pour des phénomènes pauvres, lorsqu'il s'agira au contraire de phénomènes pléniers – de l'apparition des « choses mêmes » à pleinement donner par intuition –, l'adéquation redeviendra un idéal au sens strict, c'est-à-dire un événement imparfaitement donné, par pénurie au moins partielle d'intuition. L'égalité requise en droit entre intuition et intention y fera défaut – faute d'intuition. Les sens déçoivent, non d'une déception provisoire ou accidentelle, mais d'une impuissance inéluctable : une somme même indéfinie d'esquisses intuitionnées ne remplira jamais la moindre intentionnalité d'objet réel : lorsqu'il s'agit d'une chose, l'intention outrepasse toujours sa donation intuitive, qui reste à compléter d'apprésentation[1]. Ce qui retient la phénoménologie de laisser apparaître sans réserve les phénomènes, c'est donc d'abord le déficit foncier d'intuition qu'elle leur assigne – sans appel ni recours. Mais cette pénurie d'intuition, la « percée » phénoménologique ne la postule qu'en conséquence de décisions métaphysiques – bref, Husserl subit ici les séquelles de décisions prises par Kant.

1. Voir les *Méditations cartésiennes,* § 50-55. Soulignons que l'apprésentation – « ... le surcroît *(Ueberschuss)* dans la perception de ce qui n'y est pas authentiquement perçu » – n'intervient pas seulement ici pour connaître autrui, mais pour « toute perception » d'objet mondain (§ 55, Hua. I, p. 151 ; tr. fr., p. 171). – Descartes admet lui aussi que la connaissance adéquate reste impossible non seulement pour l'idée de l'infini (AT VII, 368, 1-3), mais aussi pour celle de quelque objet que ce soit, aussi limité soit-il (AT VII, 365, 3-5).

Car c'est d'abord Kant qui, définissant toujours la vérité par l'*adaequatio*[1], en inférait le parallèle entre l'intuition et le concept, supposés jouer un rôle tangentiellement égal dans la production de l'objectivité. « Sans sensibilité, aucun objet ne serait donné, et sans entendement, aucun ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles. Ainsi est-il tout aussi nécessaire de rendre ses concepts sensibles (c'est-à-dire de leur attribuer un objet dans l'intuition) que de rendre intelligibles ses intuitions (c'est-à-dire de les mettre sous des concepts). Ces deux pouvoirs ou facultés ne peuvent pas non plus échanger leurs fonctions. L'entendement ne peut rien intuitionner, ni les sens rien penser. »[2] En principe, le phénomène, donc l'objet réel, apparaît dans la stricte mesure où l'intuition et le concept non seulement se synthétisent, mais, dans cette synthèse, s'équilibrent. L'*adaequatio* – donc la vérité – reposerait ainsi sur l'égalité du concept avec l'intuition. Pourtant, Kant le premier disqualifie ce parallélisme ; car, si le concept répond à l'intuition, il en dépend pourtant radicalement ; si le concept pense, il se borne en effet à rendre intelligible après coup et par dérivation ce que l'intuition, elle, principiellement et originairement, peut seule donner : « Notre connaissance surgit de deux sources fondamentales de l'esprit [...] ; par la première [la réceptivité] un objet nous est donné *[gegeben]*, par la seconde [la spontanéité des concepts] il se trouve pensé... »[3]. Certes, l'intuition sans concept reste aussi aveugle que le concept sans intuition demeure vide ; mais l'aveuglement vaut mieux ici que la vacuité : même aveuglée, l'intuition donne encore, tandis que le concept, même s'il peut seul faire voir le donné, reste comme tel parfaitement vide, donc bien incapable aussi de voir quoi que ce soit. L'intuition sans concept, bien qu'encore aveugle, donne pourtant déjà matière à un

1. *Critique de la raison pure,* A 58/B 82.
2. *Critique de la raison pure,* A 51/B 76.
3. *Critique de la raison pure,* A 50/B 74 ; voir : « Il y a deux conditions, auxquelles seulement la connaissance d'un objet est possible, d'abord l'intuition, par laquelle il est donné, mais seulement comme phénomène *[nur als Erscheinung, gegeben wird]* ; deuxièmement le concept, par lequel est pensé un objet, qui correspond à cette intuition » (A 92/B 125).

objet ; tandis que le concept sans intuition, bien que non aveugle, ne voit pourtant rien, puisque rien ne lui a été encore donné à voir. Au royaume du phénomène, le concept n'est pas roi, mais bien l'intuition qui dispose seule du privilège de donner : « ... un objet ne peut être donné à un concept autrement que dans l'intuition *[nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung]* » ; car « ... la catégorie est une simple fonction de pensée, par laquelle aucun objet ne m'est donné, mais par laquelle seulement est pensé ce qui peut être donné dans l'intuition *[nur was in der Anschauung gegeben werden mag]* » ; ou encore : « ... les intuitions, par lesquelles peuvent nous être donnés des objets *[uns Gegenstände gegeben werden können]*, constituent le champ, ou l'objet entier de l'expérience possible. » Ainsi, l'intuition n'offre pas au concept un simple parallèle ou un complément ; elle lui assure sa condition de possibilité – sa possibilité même : « ... des intuitions en général, par lesquelles des objets peuvent nous être donnés *[gegeben werden können]*, constituent le champ ou l'objet global de l'expérience possible *[möglicher Erfahrung]*. »[1] Le phénomène se pense par concept ; mais, pour se penser, il doit d'abord être donné ; et il ne se donne que par intuition. La mise en scène intuitive conditionne l'objectivation conceptuelle. En tant que donatrice unique et préalable, l'intuition rompt à son profit le parallélisme avec le concept. Désormais, l'étendue de l'intuition fixe celle de la donation phénoménale. La phénoménalité de la donation s'indexe sur l'intuition.

Le manque et le néant

On pourrait donc s'attendre à ce que Kant s'attache à penser ce privilège inouï de l'intuition – assurer rien de moins que la vicariance de la donation. Or, par un assez stupéfiant retournement, il ne souligne ce privilège de l'intuition que pour mieux en stigmatiser la défaillance. Car, si seule l'intuition donne des objets, il ne revient aussi à la finitude humaine qu'une intuition décidément finie, en l'occurrence une intuition sensible.

1. *Critique de la raison pure*, A 239/B 298, puis A 95 et A 253.

Par suite, non seulement tous les objets qui demandent un remplissement intuitif indéfini, mais aussi tous ceux qui nécessiteraient éventuellement une intuition non sensible (intellectuelle) se trouvent interdits d'apparaître. La phénoménalité reste limitée par le défaut de ce qui la rend partiellement possible – l'intuition. Ce qui donne (l'intuition en tant que sensible) ne fait qu'un avec ce qui manque (l'intuition en tant qu'intellectuelle ou indéfinie). Ce qui donne manque. Cela même qui manque aurait précisément seul pu et dû donner. L'intuition détermine autant la phénoménalité par ce qu'elle lui refuse que par ce qu'elle lui donne. « La pensée est l'acte de relier une intuition donnée *[gegebene Anschauung]* à un objet. Si le mode de cette intuition n'est donné en aucune manière *[auf keinerlei Weise gegeben]*, alors l'objet est seulement transcendantal et le concept d'entendement n'a pas d'autre usage que transcendantal. »[1] Penser, c'est, plus que connaître les objets donnés par l'intuition, renoncer à tous ceux qu'aucune intuition jamais ne donnera, considérer l'immense cénotaphe des phénomènes qui jamais n'apparurent ni n'apparaîtront, bref prendre la mesure du manquement de l'intuition. L'intuition, qui seule donne, manque essentiellement. Ce qui fait don fait aussi défaut. S'ensuit un paradoxe : désormais plus des phénomènes se donnent dans la sensibilité, plus aussi s'accroît la foule muette de ceux qui ne peuvent ni ne doivent prétendre s'y donner. Plus l'intuition donne selon le sensible, plus elle atteste sa défaillance à faire apparaître le phénoménal possible – tenu pour impossible. La finitude de l'intuition trahit son caractère problématique avec la permanence – « nécessaire », admet Kant – de l'idée. L'idée, bien que ou plutôt parce qu'elle est un « ... concept rationnel auquel aucun objet correspondant ne peut être donné dans les sens », demeure néanmoins toujours visable, sinon visible dans les apparitions sensibles dont elle s'exclut. L'« absente de tout bouquet », la fleur de pensée appelle à la « gloire du long désir »[2] les fleurs sensibles et leur survit ; de

1. *Critique de la raison pure,* A 247/B 304.

2. Successivement Kant, *Critique de la raison pure,* A 327/B 383 *(« notwendig »)* et A 339/B 397 *(« unvermeidlich Schein »)*, puis Mallarmé, respectivement *Variations sur un sujet* et *Prose pour des Esseintes,* in *Œuvres complètes,* « Pléiade », éd. H. Mondor, Paris, 1945, p. 361 et 56.

même l'idée, en se laissant viser *hors* des conditions fixées à la phénoménalité, en marque d'autant plus les limites. Sur le mode quasi fantomatique d'un non-objet, l'idée accuse les limites d'une intuition qui n'a pas pu la donner. C'est donc en ne parvenant pas à se faire sensible que l'idée non seulement atteste sa propre défaillance, mais stigmatise la défaillance de l'intuition sensible en général.

Le phénomène se caractérise donc, selon Husserl et Kant, par le manque en lui de l'intuition, qui ne le donne qu'en le limitant. Deux remarques confirment la radicalité de cette décision. *a)* Il y aurait à s'interroger sur le privilège, presque toujours accordé par les théories de la connaissance (de Platon à Descartes[1], de Kant à Husserl) aux phénomènes logiques et mathématiques: ils se trouvent érigés en modèles de tous les autres selon leur certitude, alors qu'ils s'en distinguent surtout par leur pénurie en intuition, la pauvreté de leur donation, voire l'irréalité de leurs objets. Il ne va pas de soi que cette pauvreté marginale puisse servir de paradigme à la phénoménalité dans son ensemble, ni que la certitude qu'elle assure vaille le prix payé pour elle. Régler toute la phénoménalité sur le cas essentiellement marginal des phénomènes pauvres en intuition, voire désertés par elle, interdit l'accès non seulement aux idées de la raison et aux cas extrêmes de la donation, mais d'abord à certains phénomènes de droit commun – les étants de la nature, le vivant en général, l'événement de l'histoire, le visage d'autrui en particulier, etc.

1. Descartes avait nettement marqué que le privilège de l'objet (donc du phénomène) de type mathématique tient à son caractère « purum et simplex », qui ne suppose rien que l'expérience rende incertain (*Regulae ad directionem ingenii,* AT X, 365, 16 sq.), c'est-à-dire si indigent en intuition, qu'aucune donation ne pourra jamais le prendre en défaut, puisqu'il ne consiste qu'en ce défaut même ; un tel privilège de certitude se paie d'une égale pauvreté de donné intuitif, c'est-à-dire de la « matière », en tant qu'elle procure à la fois un contenu réel et une incertitude irréductible. C'est aussi pourquoi l'*intuitus* n'assure la certitude qu'à des objets sans matière comme les idéalités mathématiques, ou quasi tautologiques comme « ... uniusquisque intueri se existere, se cogitare... » (voir *ibid.,* III, 368, 21 sq.). Le *cogito,* du moins dans sa formulation canonique, reste d'ailleurs lui aussi un phénomène pauvre en intuition – certain, parce que vide.

(§ 23). En fait, suivant ce choix, aucun des phénomènes réels avec lesquels nous sommes en commerce quotidien et obligé ne peut non seulement s'analyser adéquatement, mais ne fût-ce que se voir reconnaître le simple droit d'apparaître. La métaphysique confirme ainsi son nihilisme en se réglant sur le paradigme des phénomènes qui *n'*apparaissent *pas* ou *peu* et en ignorant le paradigme de ceux qui apparaissent assez pour prétendre au rang de choses de plein droit; elle les récuse à la mesure même où ils exigent d'apparaître.

D'ailleurs *b)*, Kant, allant presque jusqu'à la provocation, a lui-même explicitement établi que l'intuition s'exerce bien sous le régime du manque, en entreprenant de définir les acceptions du néant à partir de l'intuition – comme si c'était d'abord avec l'intuition essentiellement défaillante, bien que donatrice, que pouvait se définir la pénurie en toutes ses dimensions. La nomenclature des quatre acceptions du néant revient en effet à passer en revue quatre modes de la défaillance de l'intuition. (i) Soit le néant comme *ens rationis*. Il se définit « ... l'objet d'un concept auquel ne correspond aucune intuition qu'on puisse donner *[keine anzugebende Anschauung]* ». L'intuition, limitée au sensible, produit le néant par incapacité à donner d'intuition correspondante à un étant de raison. (ii) Soit le néant comme *nihil privativum*. Il se définit « ... le concept du manque d'un objet », c'est-à-dire comme un double manque d'intuition; d'abord comme un concept, donc comme ce qui, par définition, manque d'intuition; ensuite comme le concept représentant le manque même de l'intuition, seule donatrice d'objet; un double manque d'intuition provoque un second néant. (iii) Soit le néant comme *nihil imaginativum*. Cette acception est paradoxalement significative: en principe, l'imaginé devrait s'arracher au néant, puisqu'ici un minimum d'intuition (l'imaginé justement) semblerait donner un étant minimum. Or Kant n'accorde même pas cette positivité à l'intuition; il n'y reconnaît qu'une « ... simple forme de l'intuition » et la réduit encore à une « intuition vide ». On notera que « vide » caractérisait ailleurs le concept et que l'intuition n'a même plus droit, ici, à sa solitude « aveugle » : tant il est vrai qu'ici la forme de l'intuition s'assimile à la forme vide du concept. La forme de l'intuition se réduit ainsi à un troisième néant. (iv) Reste enfin le néant

comme *nihil negativum*. Comme « objet vide sans concept », il semblerait devoir se définir par la défaillance en lui du concept et non de l'intuition, laissée pour une fois hors de cause ; de même, ce néant défini comme « l'objet d'un concept qui se contredit » paraîtrait pouvoir admettre une explication purement logique et non plus intuitive. Or, étrangement, tel n'est point le cas : Kant avance un exemple – une figure rectiligne à deux côtés – dont la contradiction ne se conçoit que dans l'espace, donc encore dans l'intuition. D'ailleurs, précisait-il auparavant, « ... dans le concept d'une figure renfermée entre deux lignes droites, il n'y a point de contradiction, car les concepts de deux figures et de leur rencontre ne contiennent la négation d'aucune figure ; l'impossibilité ne repose pas sur le concept en lui-même, mais bien sur la construction de ce concept dans l'espace »[1]. Le concept manque, parce que l'objet se contredit ; mais cette contradiction n'est pas logique ; elle résulte des conditions de l'expérience, ici des exigences de la construction dans l'espace ; il s'agit donc d'une contradiction selon l'intuition, plus exactement selon la finitude de cette intuition. – Le néant se dit multiplement, comme d'ailleurs l'être, mais cette polysémie s'organise toute à partir de l'intuition, précisément parce qu'on pense cette dernière à partir de ses différents manquements, comme d'emblée finie, donc aussi manquante. Sa défaillance caractérise assez essentiellement l'intuition, pour que le néant puisse se moduler lui-même dans ses vides.

L'excès

Nous demandions comment se définit le phénomène lorsqu'une phénoménologie (Husserl) et la métaphysique (Kant) s'accordent à le délimiter dans un horizon et selon un *Je* ? Sa définition comme conditionné et réductible s'accomplit bien par une dé-finition : les phéno-

1. *Critique de la raison pure*, A 290-2/B 347-9 ; voir A 220/B 268 et A 163/B 204. – Voir G. Granel, « Le *nihil negativum* en son sens kantien », *Philosophie*, n° 14, 1987, repris in *Écrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990.

mènes sont donnés par une intuition, mais cette intuition reste finie, soit comme sensible (Kant), soit comme le plus souvent manquante ou idéale (Husserl) : par principe, les phénomènes n'apparaissent plus qu'en déficit d'intuition, donc en pénurie de donation. Ce manque radical n'a rien d'accidentel : il résulte d'une nécessité phénoménologique (ou plutôt non phénoménologique). Car, pour que tout phénomène puisse s'inscrire dans un horizon (y trouver sa condition de possibilité), il faut que cet horizon soit délimité (telle est sa définition), donc que le phénomène reste fini. Et, pour qu'un phénomène se laisse réduire à un *Je* évidemment fini qui le constitue, il faut qu'il se réduise au statut de l'objectivité finie. Et donc les deux finitudes de l'horizon et du *Je* se rencontrent dans la finitude de l'intuition elle-même. Les phénomènes se caractérisent par la finitude en eux de la donation, qui seule leur permet (et impose) d'entrer dans un horizon de constitution et de se laisser reconduire à un *Je*. Mais, inversement, on pourrait aussi conclure de cette équivalence que des phénomènes inconditionnés et irréductibles (s'il en est) ne deviendraient éventuellement pensables et possibles que si une intuition enfin non finie pouvait en assurer la donation. A ce point de l'analyse, il ne reste qu'une question : faut-il renverser la définition commune du phénomène ? A la possibilité bornée de la phénoménalité, ne doit-on pas – dans certains cas encore à définir – opposer une phénoménalité enfin inconditionnellement possible et dont la mesure ne résulterait pas de la finitude des conditions de l'expérience ? Au phénomène supposé pauvre en intuition, ne peut-on pas opposer un phénomène saturé d'intuition[1] ? Au phéno-

1. Nous proposons de parler de phénomène saturé et non pas saturant, comme on nous l'a parfois suggéré. En effet, c'est l'intuition qui sature tout concept ou signification, en sorte que ce phénomène se manifeste bien sur un mode saturé par intuition saturante. Plus, l'intuition qui le sature le sature uniquement au nom de la donation : le phénomène saturé l'est d'abord de donation. Certes, un tel phénomène sature-t-il ensuite et par conséquence le regard auquel il se donne à voir et connaître ; on peut donc à la rigueur le dire aussi saturant. Pourtant la saturation qu'il exerce dans le champ de la connaissance résulte seulement de celle qu'il reçoit dans le champ de la donation ; la donation détermine toujours la connaissance et non l'inverse.

mène que caractérisent le plus souvent le manque ou la pauvreté d'intuition (une déception de la visée d'intention), voire, exceptionnellement, l'égalité simple entre intuition et intention, pourquoi ne répondrait pas la possibilité d'un phénomène où l'intuition donnerait *plus, voire démesurément plus,* que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu ?

Il ne s'agit pas ici d'une hypothèse gratuite ou arbitraire. D'abord parce qu'elle résulte directement, à une correction près, de la définition commune du phénomène (Kant, Husserl) – laquelle met en relation deux termes (intuition et concept/signification) en n'utilisant que deux figures de leurs rapports (le défaut d'intuition et l'adéquation), mais en ignorant le troisième (le surcroît d'intuition ou/et le défaut de signification) qu'impliquent et désignent pourtant ses termes ; car, en fait, l'hypothèse d'un phénomène saturé se borne à retourner contre elle une des possibilités de la définition commune du phénomène. Ensuite, parce que c'est à Kant – penseur de la pénurie en intuition du phénomène commun – qu'il revient d'avoir pressenti ce que nous nommons un phénomène saturé. En effet, la doctrine de l'idée admet au moins deux types. Si « ... l'idée de la raison ne peut jamais devenir une connaissance, parce qu'elle contient un concept (du supra-sensible) qui ne peut jamais se trouver donné à la mesure d'une intuition » – phénomène non seulement pauvre, mais privé de toute intuition –, elle n'offre pourtant que l'un des types de l'idée ; celle-ci se définit en général comme la représentation d'un objet suivant un principe, telle qu'elle ne puisse pourtant jamais en devenir une connaissance ; et ainsi répond à l'idée de la raison – représentation suivant l'entendement – l'« idée esthétique » – représentation suivant l'intuition. Elle non plus ne peut jamais devenir une connaissance, mais pour un motif contraire : « ... parce qu'elle est une intuition (de l'imagination) pour laquelle un concept adéquat *[adäquat]* ne peut jamais se trouver. »[1] L'inadéquation menace toujours la phénoménalité et la suspend ; mais il ne s'agit plus de la non-adéquation de l'intuition (manquante) laissant vide un concept (donné) ; il s'agit inversement

1. *Critique de la faculté de juger,* § 57, note 1, Ak. A., t. V, p. 342 ; tr. fr., *op. cit.,* t. 2, p. 1131.

d'une défaillance du concept (manquant), qui laisse aveugle l'intuition (surabondamment donnée). Désormais, c'est le concept qui fait défaut, non plus l'intuition. Kant le souligne sans ambiguïté : dans le cas de l'idée esthétique, la « ... représentation de l'imagination fournit beaucoup à penser *[viel zu denken veranlasst]* sans que pourtant une quelconque pensée déterminée ou un concept puisse lui être adéquat *[adäquat sein kann]* ». L'excès de l'intuition sur tout concept interdit aussi à l'idée esthétique « ... qu'aucun langage ne l'atteigne jamais complètement et ne puisse la rendre intelligible »[1], bref d'y faire voir un objet. Il importe d'y insister : cette défaillance à produire l'objet ne résulte pas ici d'une pénurie de donation (comme pour les idées de la raison), mais bel et bien d'un excès d'intuition, donc d'un excès de donation – « ... fournit beaucoup à penser ». Excès de donation en effet et pas seulement d'intuition, puisque, d'après Kant (et, pour l'essentiel, Husserl), l'intuition toujours donne – en elle et en elle seule, il s'agit de donner ce qui se montre. Cet excès de donation, Kant le formule en un terme rare : l'idée esthétique, qui se définit une « représentation inexponible *[inexponible]* de l'imagination ». On peut l'entendre ainsi : l'idée esthétique, parce qu'elle donne « beaucoup », donne intuitivement plus qu'aucun concept ne peut exposer ; exposer équivaut ici à disposer (ou ordonner) selon des règles le donné intuitif ; l'impossibilité de cette disposition suivant le concept provient de ce que la

1. *Critique de la faculté de juger*, § 49, *op. cit.*, p. 314 ; tr. fr., p. 1097. – On n'objectera pas que l'idée esthétique est ici nommée « représentation de l'imagination » et non pas rapportée à l'intuition, puisque, quelques lignes plus bas, l'intuition se trouve elle-même purement et simplement assimilée à la « représentation de l'imagination » (« ... Begriff, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann... ») *(ibid.)*. Ailleurs, d'autres confirmations : « ... die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung... » (§ 39, p. 292 ; tr. fr., p. 1071) ; « ... eine Anschauung (der Einbildungskraft)... » (§ 57, n. 1, 342 ; tr. fr., p. 1131). Rien de surprenant à cette assimilation, puisque la seconde édition de la *Critique de la raison pure* la précisait déjà explicitement : « L'imagination est le pouvoir de représenter un objet dans l'intuition même sans sa présence. Or, comme toute notre intuition est sensible, l'imagination, en vertu de la condition subjective selon laquelle elle peut seulement donner aux concepts de l'entendement une intuition correspondante, appartient à la sensibilité » (§ 24, B 151).

surabondance intuitive ne parvient plus à s'exposer dans des règles *a priori*, quelles qu'elles soient, mais les submerge; l'intuition ne s'expose plus dans le concept, elle sature et le rend surexposé – invisible, illisible non point par défaut, mais bien par excès de lumière. Que cet excès même interdise à l'idée esthétique d'organiser son intuition dans les limites d'un concept et donc de donner à voir un objet défini, cela ne la disqualifie pourtant pas, puisque, enfin reconnue pour ce qu'elle est, cette « représentation inexposable » joue parfaitement son « libre jeu »[1]. Et ce jeu joue le sublime. La difficulté consiste seulement à tenter de comprendre (et non de répéter) quelle possibilité phénoménologique se met en œuvre, lorsque le surcroît de l'intuition donatrice commence, ainsi, à jouer librement.

Le chemin à suivre s'ouvre désormais plus nettement. Il nous faut développer le plus loin possible l'hypothèse peu commune entrevue par Kant lui-même – et contre lui. Autrement dit, il faudrait décrire les caractéristiques d'un phénomène qui, à rebours de la plupart des phénomènes, pauvres en intuition ou définis par l'adéquation idéale de l'intuition à l'intention, recevrait un surcroît de l'intuition, donc de la donation sur l'intention, le concept et la visée. Remarquons qu'il ne s'agit pas de privilégier l'intuition comme telle, mais de suivre en elle (voire éventuellement sans ou contre elle) la donation dans toute sa portée; d'ailleurs, considérée strictement à partir de la donation, dont elle assure le plus souvent la vicariance, l'intuition pourrait bien prendre des figures nouvelles, à la fois paradoxales et plus puissantes. Remarquons aussi qu'un tel phénomène saturé ne se laissera sans doute plus constituer en objet (au moins au sens kantien); car il ne va pas de soi que l'objectivité ait toute autorité pour imposer sa norme au phénomène: ce qui se montre se donne avant que de s'objecter; et il ne s'objecterait même jamais, s'il ne se donnait d'abord, ne fût-ce que sur un mode élémentaire et humilié. Il faut donc suivre aussi loin qu'il se pourra l'hypothèse d'un

1. *Critique de la faculté de juger*, § 57, n. 1, deux fois « inexponible Vorstellung », *ibid.*, p. 342-343 sq.; tr. fr., p. 1132. Pour l'emploi positif de ce terme rare, voir les « exponible Urteile », *Logique*, § 31, *op. cit.*, p. 109.

phénomène saturé d'intuition; elle s'impose à l'attention, parce qu'elle désigne une possibilité du phénomène en général. Et en phénoménologie, la moindre possibilité oblige.

§ 21. Esquisse du phénomène saturé : l'horizon

Selon la quantité – invisable

Nous esquisserons la description du phénomène saturé au fil conducteur des catégories de l'entendement définies par Kant. Mais le phénomène saturé excède ces catégories (comme les principes), puisqu'en lui l'intuition outrepasse le concept. Nous les suivrons donc en les inversant. Le phénomène saturé se décrira comme invisable selon la quantité, insupportable selon la qualité, absolu selon la relation, irregardable selon la modalité. Les trois premiers caractères mettent en cause l'acception commune de l'horizon (§ 21), le dernier, l'acception transcendantale du *Je* (§ 22).

Premièrement, le phénomène saturé *ne peut se viser*. Cette impossibilité tient à son caractère essentiellement imprévisible. Son intuition donatrice lui assure certes une quantité, mais telle qu'elle ne peut se prévoir. Cette détermination s'éclaire mieux en inversant la fonction des axiomes de l'intuition. Selon Kant, la quantité (les grandeurs extensives) se décline par composition du tout à partir de ses parties ; cette « synthèse successive » permet de reconstituer la représentation du tout d'après la représentation de la somme des parties ; en effet, la grandeur d'un *quantum* a la propriété de n'impliquer rien de plus que la sommation des *quanta* qui s'y additionnent. De cette homogénéité, s'ensuit une autre propriété: un phénomène quantifié se trouve « ... <pré>vu par avance *[schon ... angeschaut]* comme agrégat (somme de parties données par avance) *[vorher gegebener]* »[1] ; un tel phénomène se laisserait toujours

1. *Critique de la raison pure,* A 163 / B 204.

prévoir, à la lettre voir avant d'être vu en personne ou voir par procuration, à partir d'un autre que lui-même – précisément, le nombre supposé fini de ses parties et de la grandeur supposée finie de chacune d'entre elles. Or ces propriétés deviennent précisément intenables, lorsqu'il y va d'un phénomène saturé. En effet, comme l'intuition qui le donne ne se limite pas à son concept éventuel, son excès ne peut ni se diviser, ni se recomposer adéquatement en vertu d'une grandeur finie homogène à des parties finies. Il ne saurait se mesurer à partir de ses parties, puisque l'intuition saturante outrepasse sans limitation la somme des parties en y ajoutant sans cesse. Un tel phénomène, toujours débordé par l'intuition qui le sature, devrait plutôt se dire incommensurable, non mesurable (immense), démesuré. Cette démesure ne s'exerce d'ailleurs pas toujours ni d'abord selon l'énormité d'une quantité sans borne ; elle se marque plus souvent par la simple impossibilité pour nous d'y appliquer une synthèse successive, permettant de prévoir un agrégat à partir de la somme finie de ses parties finies. Comme le phénomène saturé outrepasse toute sommation de ses parties – qui, d'ailleurs, souvent ne peuvent se dénombrer –, il faut abandonner la synthèse successive pour ce que nous nommerons une synthèse instantanée, dont la représentation précède et surpasse celle des éventuels composants, au lieu d'en résulter selon la prévision.

On en trouve un exemple privilégié avec l'étonnement. Selon Descartes, cette passion nous affecte avant même que nous ne connaissions la chose, ou plutôt précisément parce que nous ne la connaissons que partiellement : « ... on ne peut apercevoir de l'objet que la première face qui s'est présentée, ni par conséquent en acquérir une plus particulière connaissance. »[1] L'« objet » ne nous livre qu'une seule

1. *Passions de l'âme,* § 73, AT XI, p. 383, 7-10. Voir § 78 : « ... on arrête seulement son attention sur la première image des objets qui se sont présentés, sans en requérir d'autre connaissance » *(ibid.,* p. 386, 14-17). Parfait commentaire de D. Kambouchner : l'admiration (liée à l'étonnement) « ... qui a pour objet une chose corporelle n'a cette chose pour objet qu'*en tant qu'elle apparaît,* et qu'avec son caractère "nouveau", "rare", "extraordinaire" inattendu, sa seule apparition fait événement. [...] elle a pour objet *le phénomène d'une chose ou la chose en sa phénoménalisation* » (*L'homme des passions. Commentaires sur Descartes,* Paris, 1995, t. 1, p. 295, nous soulignons).

« face » (on pourrait dire aussi une seule *Abschattung*) et, aussitôt, il s'impose pourtant à nous avec une puissance telle que nous sommes submergés par ce qui se montre, éventuellement jusqu'à la fascination. Et pourtant la « synthèse successive » a été suspendue dès son premier terme : c'est donc qu'une autre synthèse, instantanée et irréductible à la somme d'éventuelles parties, s'accomplit. Tout phénomène qui produit l'étonnement s'impose au regard dans la mesure (plus exactement, dans la démesure) même où il ne résulte d'aucune sommation prévisible de quantités partielles : la synthèse a lieu sans connaissance complète de l'objet, donc sans *notre* synthèse ; il se libère ainsi de l'objectité que nous lui imposerions, pour nous imposer sa propre synthèse, accomplie de sa part avant que nous ne la puissions reconstituer (synthèse passive donc). Son advenue précède notre appréhension, loin d'en résulter. Cette anticipation du phénomène sur ce que nous en prévoyons détonne : il vient avant notre vue de lui, il vient avant l'heure, avant nous. Nous ne le prévoyons pas, il nous prévient. Par suite, il étonne aussi, parce qu'il surgit sans commune mesure avec les phénomènes qui le précèdent sans pouvoir l'annoncer ni l'expliquer – car, selon Spinoza, « ... nullam cum reliquis habet connexionem »[1] ; déconnecté du reste des phénomènes et de leurs concepts déjà connus, il s'impose sans précédents, ni parties, ni somme.

Un autre exemple privilégié vient du tableau cubiste, qui se construit sur la constatation qu'en fait et par principe les phénomènes à voir outrepassent la somme prévue de leurs parties – les esquisses et leurs aspects. Ou plutôt que, pour les voir, il faut en déplier l'apparaître en un nombre jamais fini de faces, qui (comme dans le cas élémentaire du cube selon Husserl) ne cessent de se démultiplier et de s'accumuler. Les objets supposés les plus simples – violon sur le guéridon, avec journal et vase – donnent en fait toujours beaucoup plus à voir, et de loin, que nous n'en pensons ; ce que nous en percevons par intuitions du moment et ce que nous en pensons par concepts reste incommensurablement plus pauvre que ce que nous avons à y voir

1. *Ethica III*, appendice, définition IV.

réellement ; leurs concepts, par où nous savons si bien ce qu'il y a à y voir que nous ne prenons plus ni le temps, ni la peine d'y aller voir vraiment, ne servent qu'à nous les résumer, nous les simplifier, afin d'en masquer l'exubérante rutilance. Nous voulons la plupart du temps nous faire une idée des choses, sans avoir aucune intention de les voir, afin simplement de les manier aisément, comme autant d'usuels. Or, si nous en oubliions les concepts, nous verrions qu'il y a tant de choses à voir – tant de choses à voir avec ce violon vieux sur le simple guéridon, avec un pauvre journal et ce triste vase – il y a à laisser paraître toutes les faces de chacun d'eux, distinguées par tous les jeux de couleurs qu'elles offrent à la lumière et qui la modifient d'autant ; puis toutes les perspectives, non seulement réelles de chaque objet dans l'alignement de l'autre, telles qu'en nous déplaçant autour d'eux (anamorphose) nous pouvons effectivement les viser, mais aussi et surtout les irréelles, telles que nous pouvons les imaginer et pourrions même les voir, si nous pouvions apparier l'envers de l'une (par exemple de la caisse du violon) avec l'avers de l'autre (par exemple le titre du journal), la gauche de l'un en haut (le vase) avec la droite de l'autre (les pieds du guéridon, en bas), le sol avec le plafond, etc. Car toutes leurs combinaisons restent de droit visibles, bien que notre vision – donc nos visées et nos intuitions – n'en atteigne qu'un nombre invraisemblablement restreint. Le peintre cubiste le sait, qui ne veut plus faire voir ce que n'importe qui – prévenu, pressé, pragmatique – voit, excluant tout ce qu'il ne connaît pas d'avance, donc ne reconnaît pas et tout ce qui ne lui sert pas, donc ne l'intéresse pas, mais bien ce qui pourrait se faire voir si nous tentions toutes les visées, toutes les associations de visées et même toutes celles qui nous restent interdites dans la finitude de l'intuition commune et que nous pourrions tenter de deviner. Le cubiste s'épuise heureusement dans la course sans fin vers la sommation impossible et toujours évadée des éclats du visible – car le visible éclate, si on le laisse surgir dans l'apparaître, comme une vague claque en feu d'artifice de gouttes d'eau, toutes différentes en forme et en couleur, dans le temps et dans l'espace, dans la trajectoire et dans les reflets. Plus radical que l'impressionniste, qui n'entend que montrer tout ce qu'il éprouve exactement,

le cubiste tente et parfois réussit à laisser paraître ce qu'il ne pouvait effectivement voir, mais dont il s'obstine à laisser monter la moindre possibilité au visible.

Ainsi le phénomène saturé ne saurait-il se prévoir, pour au moins deux motifs phénoménologiques. *a)* D'abord, parce que l'intuition, qui le sature sans cesse, interdit d'y distinguer et de sommer un nombre fini de parties finies, annulant ainsi toute possibilité de prévoir le phénomène avant qu'il ne se donne en personne. *b)* Ensuite, parce que le phénomène saturé s'impose le plus souvent grâce à l'étonnement, où c'est précisément la non-recension de ses éventuelles parties, donc aussi l'imprévisibilité qui accomplissent toute la donation intuitive.

Selon la qualité – insupportable

Deuxièmement, le phénomène saturé *ne peut se supporter*. Selon Kant, la qualité (les grandeurs intensives) permet à l'intuition de fixer à l'objet un degré de réalité en le limitant, éventuellement jusqu'à la négation : chaque phénomène admettrait un degré d'intuition et c'est ce que la perception peut toujours anticiper. La prévision à l'œuvre dans la grandeur extensive se retrouve dans l'anticipation de la grandeur intensive. Une différence essentielle les sépare pourtant : l'anticipation ne s'exerce plus dans une synthèse successive de l'homogène, mais dans une perception de l'hétérogène, où chaque degré se démarque par une solution de continuité d'avec le précédent, donc par une nouveauté absolument singulière. Cependant, parce qu'il privilégie le cas du phénomène pauvre, Kant n'analyse cette hétérogénéité qu'à partir des cas les plus simples – les premiers degrés à partir de zéro, les perceptions imperceptibles, etc. ; c'est-à-dire qu'il n'aborde l'intensité qu'en privilégiant étrangement les phénomènes de plus faible intensité, où justement l'intensité manque, jusqu'au paradoxe d'y faire fond sur l'absence même d'intensité, la négation : « Je nomme désormais cette grandeur, qui ne s'appréhende que comme unité et dans laquelle la pluralité ne peut se représenter que par rapprochement

avec la négation = 0, la *grandeur intensive.* »[1] L'intensité se définit à partir de son degré 0 : on ne saurait mieux avouer que la domination absolue et ininterrogée du paradigme d'un phénomène pauvre, voire vide en intuition bloque, définitivement, en métaphysique du moins, toute avancée vers la phénoménalité libre de la donation. Dans cette position, on ne saurait même soupçonner le cas opposé d'un phénomène saturé, où l'intuition donne réalité (première catégorie de la qualité) au phénomène sans aucune négation (seconde catégorie), ni, bien sûr, sans s'effondrer dans la limitation (troisième catégorie). Car l'intuition saturant un phénomène atteint une grandeur intensive sans mesure, ni commune mesure, en sorte qu'à partir d'un certain degré l'intensité de l'intuition réelle outrepasse toutes les anticipations conceptuelles de la perception. Devant cet excès, la perception ne peut non seulement plus anticiper sur ce qu'elle va recevoir d'intuition, mais surtout plus en supporter les degrés les plus élevés. Car l'intuition, supposée « aveugle » en régime de phénomènes pauvres ou communs, s'avère, dans une phénoménologie radicale, bien plutôt aveuglante : le regard ne peut pas plus la soutenir qu'une lumière qui éblouit et brûle. La grandeur intensive de l'intuition, lorsqu'elle va jusqu'à donner un phénomène saturé, ne peut se supporter du regard, de même que ce regard ne pouvait en prévoir la grandeur extensive.

Lorsque le regard ne peut supporter ce qu'il voit, il subit l'éblouissement. Car ne pas supporter n'équivaut pas simplement à ne pas voir : il faut d'abord percevoir, sinon voir nettement, pour éprouver ce que l'on ne peut supporter. Il s'agit en effet d'un visible que notre regard ne peut soutenir ; ce visible s'éprouve insoutenable au regard, parce qu'il le comble sans mesure, à l'instar de l'idole ; le regard ne garde plus aucune réserve de vision libre, le visible envahit tous ses angles de visée, il accomplit l'*adaequatio* – il comble ; mais le comble va de lui-même au-delà de lui-même ; il va au comble, trop loin. Alors la gloire du visible pèse de tout son poids, c'est-à-dire qu'elle pèse trop. Ce qui pèse ici jusqu'à faire souffrir ne se nomme ni le malheur, ni la peine, ni le manque,

1. *Critique de la raison pure,* A 169/B 210.

mais bien le succès, la gloire, la joie : « O / Triomphe ! / Quelle gloire ! quel cœur humain serait assez fort pour supporter / Cela ? »[1] L'intuition donne trop intensément pour que le regard ait assez de cœur pour vraiment voir ce qu'il ne peut pas concevoir, qu'à peine recevoir, ni parfois même affronter. Cet aveuglement découle bien de l'intensité d'intuition et non de sa quantité, comme le marquent des aveuglements devant des spectacles où l'intuition reste quantitativement commune, voire faible, mais d'intensité hors du commun : Œdipe s'aveugle pour avoir vu sa transgression, donc s'éblouit d'une intensité quasi morale de l'intuition ; quiconque se décèle pris par l'amour ne le doit, le plus souvent, qu'au silence d'un regard, que nul n'a vu sinon lui ; et Celui, que personne ne peut voir sans mourir, aveugle d'abord par sa sainteté, même si sa venue s'annonce dans un simple souffle de vent. Parce que le phénomène saturé, du fait de l'excès de l'intuition en lui, ne peut se supporter par aucun regard à sa mesure (« objectivement »), il ne se perçoit (« subjectivement ») par le regard que sur le mode négatif d'une perception impossible – exactement de l'éblouissement. Platon aussi l'a parfaitement décrit à propos d'un prisonnier de la Caverne : « ... qu'on le délie et le force à soudain faire face [ἀνίστασθαι] [...] et à lever le regard vers la lumière [πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν], il souffrirait en faisant tout cela, et, du fait des éblouissements, il n'aurait pas la force de voir en face [δία τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν] ce dont il voyait auparavant les ombres. » Il s'agit bien de « souffrir » en voyant la pleine lumière et de la fuir en se détournant vers « les choses que l'on peut regarder [ἃ δύναται καθορᾶν] ». Ce qui retient de voir, ce sont justement des « yeux remplis de splendeur »[2]. D'ailleurs cet éblouissement vaut aussi bien pour l'intuition intelligible que pour l'intuition sensible. D'abord parce que l'allégorie de la Caverne concerne, en dernière instance, les obstacles épistémologiques à l'intelligibilité, dont le montage sensible

1. Claudel, *Tête d'or*, in *Théâtre 1*, « Pléiade », *op. cit.*, p. 210. La gloire pèse, l'hébreu le dit d'un mot. Nous sommes ici, évidemment, au plus près des analyses de J.-L. Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, 1991.

2. Platon, *République*, 515 *c* et 517 *a*. – Le terme μαρμαρυγὴ désigne à l'origine la vibration (par exemple celle des pieds de danseurs, *Odyssée*, VIII, v. 265), puis la vibration de l'air surchauffé, donc celle du mirage, qui provoque l'éblouissement.

offre explicitement une figure ; ensuite parce l'idée du Bien, elle aussi et surtout, s'offre comme « difficile à voir (μόγις ὁράσθαι) », non certes par défaut, puisqu'elle présente « le plus visible de l'étant », mais bien par excès – parce que « ... l'âme est incapable de rien voir [...] saturée d'un éblouissement très brillant [ὑπὸ λαμπροτέρου μαρμαρυγῆς ἐμπέπλησται] »[1]. Ce qui, dans tous ces cas, interdit de voir, provient de l'excès d'intensité de la lumière, sensible ou intelligible.

Le peintre aussi produit la saturation selon la qualité, car il peint toujours, voire d'abord, la lumière. Mais il la peint la plupart du temps comme nous la voyons – toujours déjà reportée sur les choses qu'elle met en évidence, donc invisible et comme telle retirée du tableau qu'elle ouvre. Même lorsque Claude (le Lorrain) divise exactement sa toile – *L'embarquement de sainte Ursule* ou *Didon bâtissant Carthage* – d'un rayon sanglant du soleil qui meurt, il s'attache, tout autant qu'à cette lumière même, à en décompter les effets subtilement dégradés sur les bâtiments, les bateaux et les humains qui, comme assis de part et d'autre pour l'accueillir, finissent par la confisquer et en distraire notre l'attention. Mais lorsque Turner reprend consciemment le même thème et la même organisation – par exemple dans *Le déclin de l'empire de Carthage* – il s'attache pour l'essentiel à faire venir au centre du tableau le soleil lui-même. Ou plus exactement, afin que sa lumière apparaisse vraiment comme telle, non seulement il en recouvre jusqu'à les diluer les autres protagonistes dans une paradoxale obscurité, mais il cesse même de montrer directement le flux du soleil *(lumen)* – qu'on ne peut soutenir du regard, pas plus que la mort –, pour n'en « rendre » que la fulgurance éblouissante *(lux)* : un insoutenable cercle diffusant une blancheur de feu, où rien ne se distingue plus, ni ne se met en scène. Montrer le soleil demande en effet de montrer ce qu'on ne peut en rien désigner comme une chose et qui a en propre d'interdire de montrer non seulement quoi que ce soit d'autre, mais même lui-même. C'est pourquoi, dans les toiles vénitiennes (ainsi *La salute à Venise*), Turner ne permet plus d'y distinguer

1. Platon, *République,* 517 *b c* et 518 *a.*

la moindre coupole, tant l'éclair immobile de la lumière, saturant sans reste la toile, ravage de blancheur tout paysage possible et annule tout projet d'en faire la moindre *veduta* ; ne subsiste plus la moindre silhouette et l'église s'y résume en une vague tache sombre, vitrifiée sous le déluge de lumière, comme un petit reste de cendres diluées. Alors, l'œil n'éprouve que son impuissance à rien voir, sinon l'éclat qui le submerge – métallique presque et pourtant vibratoire[1] – qui l'aveugle. Ainsi apparaît l'excès de la grandeur intensive, dans la pure et simple impossibilité de même le maintenir dans l'horizon du visible.

L'éblouissement marque ainsi un caractère universalisable à toute forme d'intuition d'une intensité qui dépasse le degré qu'un regard peut soutenir. Sans doute ce degré varie avec la portée de chaque regard (que nous n'avons pas à étalonner ici) ; mais toujours la visée finit par atteindre son comble. Or, il ne s'agit pas là d'un cas exceptionnel, que l'on mentionnerait pour mémoire en marge du phénomène pauvre, supposé plus fréquent et donc approximativement normatif. Il s'agit, au contraire, d'une détermination essentielle du phénomène, que deux motifs rendent presque inévitable. *a)* La description kantienne des grandeurs intensives, d'ailleurs si originale et juste, privilégie massivement le degré = 0, pour garder un silence retentissant sur la notion la plus caractéristique de la grandeur intensive – le maximum. Car, même s'il ne peut sans doute pas se définir universellement, il se trouve toujours pour chaque regard et à chaque fois un maximum, un seuil de tolérance au-delà de quoi ce qui se voit ne se constitue plus en objet pris dans un horizon fini. L'éblouissement commence lorsque la perception franchit son maximum tolérable. La description des grandeurs intensives devrait donc au contraire prioritairement prendre en considération leurs degrés les plus élevés, donc le maximum que signalent les éblouissements. *b)* L'intolérable, comme auparavant l'imprévisibilité,

1. J. M. W. Turner, respectivement à la National Gallery (n° 498) et Clore Gallery de la Tate Gallery (pour *The decline of the Carthagian Empire,* et *Venice with Salute,* n° 5487). Nous sommes ici redevable à une analyse encore inédite de C. Monjou. — Voir J. Gage, *J. M. W. Turner. A Wonderful Range of Mind,* New Haven, Yale UP, 1957, chap. IV.

désigne un mode de donation intuitive non seulement moins rare qu'il semblerait à un examen hâtif, mais surtout déterminant pour une reconnaissance réelle de la finitude. La finitude s'éprouve et se prouve non pas tant par la pénurie du donné devant notre regard, que surtout parce que ce regard peut parfois ne plus mesurer l'ampleur du donné. Ou à l'inverse, se mesurant à lui, il l'éprouve, parfois dans la souffrance d'une passivité essentielle, comme sans commune mesure avec lui. La finitude se découvre plus devant le phénomène saturé que devant le phénomène pauvre.

Selon la relation – absolu

Ni visable selon la quantité, ni supportable selon la qualité, le phénomène saturé apparaît encore *absolu* selon la relation, c'est-à-dire qu'il se dérobe à toute analogie de l'expérience.

Kant définit ainsi le principe de telles analogies : « L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions. » Or la simple appréhension par intuition empirique ne peut assurer cette liaison nécessaire ; elle devra donc se produire à la fois par concepts et dans le temps : car « ... comme le temps lui-même ne peut être perçu, la détermination de l'existence des objets dans le temps ne peut se faire que par leur liaison dans le temps en général, par suite seulement par des concepts qui les lient en général. »[1] Cette liaison permet trois relations : l'inhérence entre accident et substance, la causalité entre effet et cause, la communauté entre plusieurs substances. Mais Kant ne les instaure qu'en y mettant en jeu trois présupposés, dont la contestation permettra encore de décrire *a contrario* le phénomène saturé. *a)* Premier présupposé : dans toutes ses occurrences, un phénomène ne peut se manifester qu'en respectant l'unité de l'expérience, c'est-à-dire en y prenant place dans un réseau aussi serré que possible de liens d'inhérence, de causalité et de communauté, qui lui assignent, pour ainsi dire en creux, un site. Il s'agit là d'une stricte obligation : « Dans l'aperception originaire, tout ce divers doit *[soll]* être unifié suivant son rapport dans

1. *Critique de la raison pure,* B 218 (voir B 219).

le temps. »[1] Ainsi, un phénomène n'apparaîtrait que dans un site prédéfini par un système de coordonnées, lui-même gouverné par le principe de l'unité de l'expérience. Mais ici s'insinue une autre interrogation : tout phénomène sans exception *doit*-il respecter l'unité de l'expérience ? Peut-on légitimement écarter la possibilité qu'un phénomène s'impose à la perception, sans qu'on puisse pour autant lui assigner ni une substance où demeurer comme un accident, ni une cause d'où il résulte comme un effet, ni encore moins un *commercium* interactif où se relativiser ? Et d'ailleurs, il ne va pas non plus de soi que les phénomènes qui surgissent réellement – par opposition aux phénomènes pauvres en intuition, voire dépourvus d'intuition – se laissent de prime abord et le plus souvent percevoir suivant de telles analogies de la perception ; il se pourrait tout à l'inverse qu'ils adviennent sans s'inscrire, au moins en un premier temps, dans la trame relationnelle qui assure à l'expérience son unité et qu'ils importent précisément parce que l'on ne saurait leur assigner aucun substrat, ni aucune cause, ni aucun commerce. Certes, après un temps d'analyse, la plupart admettent de se laisser reconduire, au moins approximativement, aux analogies de la perception. Mais ceux, point si rares, qui ne s'y rendent pas, prennent désormais le caractère et la dignité d'événement. Événement, ou phénomène non prévisible (à partir du passé), non exhaustivement compréhensible (à partir du présent), non reproductible (à partir du futur), bref absolu, unique, advenant (§ 17). On dira aussi : événement pur. Dès lors, les analogies de l'expérience pourraient ne concerner qu'une frange de la phénoménalité – les phénomènes du type des objets constitués par les sciences, pauvres en intuition, prévisibles, exhaustivement connaissables, reproductibles –, tandis que d'autres couches – et d'abord les phénomènes historiques – s'en excepteraient.

Le second présupposé *b)* concerne l'élaboration même du procédé qui permet d'assurer la nécessité temporelle et conceptuelle, donc l'unité de l'expérience. Kant présuppose que cette unité doive toujours s'accomplir par recours à une analogie. Car « ... toutes les déter-

1. *Critique de la raison pure,* A 177/B 220.

minations empiriques du temps doivent *[müssen]* être soumises aux règles de la détermination générale du temps, et les analogies de l'expérience [...] doivent *[müssen]* être des règles de ce genre»[1]. Bref, il revient aux analogies de l'expérience et à elles seules d'exercer de fait la régulation de l'expérience par la nécessité, donc d'en assurer l'unité. Or, au moment précis de définir ces analogies, Kant reconnaît lui-même la fragilité de leur pouvoir phénoménologique. En effet, en mathématiques, l'analogie reste quantitative, en sorte qu'elle fournit par calcul le quatrième terme et le construit vraiment; ainsi l'égalité des deux rapports de grandeurs est «toujours constitutive» de l'objet et le maintient effectivement dans une expérience unifiée; mais, précise Kant, «... dans la philosophie, au contraire, l'analogie est l'égalité de deux rapports non *quantitatifs* mais *qualitatifs,* dans lesquels à partir de trois membres je ne puis connaître que le rapport à un quatrième, mais non ce quatrième lui-même [...]. Une analogie de l'expérience sera donc une règle suivant laquelle l'unité de l'expérience [...] doit résulter *[entspringen soll]* des perceptions, et elle vaudra comme principe des objets (phénomènes) de manière non *constitutive,* mais simplement *régulatrice*»[2]. En clair, lorsqu'il s'agit de ce que nous avons nommé des phénomènes pauvres (ici mathématiques), que l'intuition (ici pure de l'espace) ne parvient donc ni à saturer, ni à contredire en lui l'unité et la nécessité préétablies de l'expérience, dans ce cas et dans ce cas seulement l'analogie reste quantitative et constitutive – bref, il y a analogie de l'expérience, pourvu que le phénomène reste pauvre. Mais, de l'aveu même de Kant, dès qu'on passe à la physique (sans encore parler d'un phénomène saturé), l'analogie cesse de pouvoir rien régler, sinon qualitativement: si A est cause de B effet, alors D sera en position (qualité) d'effet envers C, sans que l'on puisse identifier ce que D est ou sera, ni le construire (par manque d'intuition pure), ni le constituer. L'embarras de Kant culmine avec cet emploi étrange, dans l'analytique des principes, de principes dont l'usage reste purement «régulateur» – ce qui ne peut se comprendre qu'en un sens: les ana-

1. *Critique de la raison pure,* A 177-8/B 220.
2. *Critique de la raison pure,* A 179/B 222. Voir aussi A 665/B 693.

logies de l'expérience ne constituent pas réellement leurs objets, mais énoncent des besoins subjectifs de l'entendement. Supposons, en cet instant, que les analogies de la perception, ainsi réduites à un simple usage régulateur, doivent finalement traiter un phénomène saturé : celui-ci outrepasse déjà les catégories de la quantité (imprévisible) et de la qualité (insupportable), il se donne aussi déjà comme un événement pur. Dès lors, comment une analogie – surtout simplement régulatrice – pourrait-elle lui assigner – surtout nécessairement et *a priori* – un point dont les relations d'inhérence, de causalité et de communauté fixeraient les coordonnées ? Ce phénomène se dérobera au contraire aux relations, parce qu'il ne gardera aucune commune mesure avec leurs termes ; il s'en libérera comme de toute autre détermination *a priori* de l'expérience, qui prétendrait éventuellement s'imposer à lui. En ce sens, nous parlerons d'un phénomène absolu : délié de toute analogie avec quelque objet de l'expérience que ce soit.

Sans analogie

Désormais, le troisième présupposé kantien devient questionnable. *c)* L'unité de l'expérience se déploie sur le fond du temps, puisque « tous les phénomènes sont dans le temps »[1]. Ainsi, Kant pose non seulement le temps comme horizon dernier des phénomènes, mais surtout l'horizon en général comme la condition d'apparaître de ces phénomènes, qu'il accueille et restreint à la fois. Ce qui signifie qu'avant toute percée phénoménale vers la visibilité, d'avance l'horizon attend, le premier ; et que chaque phénomène, en apparaissant, se borne en fait à actualiser une portion de l'horizon, autrement resté transparent ou vide. Quand surgit parfois ici une question, elle porte sur l'identité de cet horizon (le temps, l'être, l'*Ereignis,* voire l'éthique ou le bien, etc.) ; il ne faudrait pas ainsi en masquer une autre, plus simple et plus radicale : certains phénomènes pourraient-ils déborder leur horizon ?

1. *Critique de la raison pure,* A 182/B 224.

Il ne s'agit pas de se dispenser d'un horizon en général, puisqu'on s'interdirait sans doute ainsi toute manifestation; il s'agit d'en user sur un autre mode, afin de se libérer de son antériorité délimitatrice, telle qu'elle ne peut qu'entrer en conflit avec la prétention d'un phénomène à l'apparaître absolu. Supposons un phénomène saturé, qui vient de conquérir son caractère absolu en s'affranchissant des analogies avec l'expérience – quel horizon peut-il encore se reconnaître? Il faut distinguer ici deux situations phénoménologiques. (i) Ou bien le phénomène reçoit une intuition qui déborde le cadre fixé par le concept et la signification qui le visaient et prévoyaient; cette intuition ne laisse donc plus autour du noyau noématique de connu la moindre couronne de non encore connu; le concept ou la signification de l'objet coïncident exactement avec les limites de son horizon, sans réserve d'espace signitif non encore rempli; l'intuition atteint non seulement l'adéquation avec la signification, mais la comble ainsi que tout son horizon. Alors se réalise la première figure de la saturation: l'intuition, à force de pression, atteint les limites communes du concept et de l'horizon; pourtant elle ne les franchit pas et, butant contre elles, elle s'y réverbère, retourne vers le champ fini, le brouille et le rend à la fin invisible par excès – éblouissement. Dans ce premier cas, la saturation s'accomplit encore à l'intérieur de l'horizon, mais contre lui: comblant son horizon, le phénomène saturé ne s'y constitue plus comme objet et se retire derrière l'éblouissement qu'il provoque[1]. (ii) Ou bien le phénomène saturé d'intuition, ayant atteint les limites de son concept ou de sa signification jusqu'à l'*adaequatio,* puis ayant comblé tout son horizon et même la couronne de non encore connu,

1. Nous retrouvons ainsi, dans l'absolu sans analogue, l'éblouissement, caractère du phénomène saturé selon la qualité. Nulle incohérence à cela, puisqu'en s'exceptant des analogies de l'expérience, le phénomène absolu ne peut plus se comparer à un autre; il se montre comme tel, en référence à soi seul; il met donc au premier rang ce qui l'individualise comme tel – son intensité insupportable provoquant l'éblouissement. Quant à son caractère d'imprévisibilité selon la quantité, il va de soi que la disqualification des relations externes (analogies entre phénomènes) confirme la disqualification des relations internes (sommation des parties du phénomène), loin de la contredire.

peut aussi, au contraire du cas précédent, outrepasser toute délimitation d'horizon. Cette disposition n'implique pas de se dispenser sans plus d'horizon, mais au contraire d'en articuler plusieurs ensemble pour accueillir un même et unique phénomène saturé. Il s'agit de lire ce phénomène hors normes en même temps dans des horizons essentiellement distincts, voire opposés, dont seule la sommation éventuellement indéfinie permettra d'accueillir la démesure de ce qui se montre. Soulignons que cette hypothèse n'a rien d'étrange ni d'inusité, même en stricte philosophie. En effet, Spinoza ne parvient à penser la substance unique que par un tel dispositif : elle accapare en effet toutes les déterminations de l'étantité et tous les individus y correspondant, jusqu'à submerger de sa présence infiniment saturée l'horizon essentiellement fini de la métaphysique cartésienne ; pour la concevoir, il faut donc la démultiplier formellement en des attributs tous également et différemment infinis, ouvrant chacun la possibilité d'une interprétation sans fin des modes, aussi bien finis qu'infinis[1] ; la substance unique peut ainsi passer de l'horizon de la pensée à celui de l'étendue, sans omettre les attributs inconnus, autres horizons potentiels ; seul ce passage toujours réversible permet d'étaler et pour ainsi dire de détendre la saturation initiale, qui fût restée sinon pur et indicible éblouissement. D'ailleurs, Spinoza se borne ainsi à reprendre, en la bouleversant certes notablement, la tactique élaborée par la doctrine de la convertibilité des transcendantaux : l'irréductible pluralité d'*ens, unum, verum, bonum* (et parfois de *pulchrum*) permettait non seulement de traduire le phénomène commun d'un étant fini en une unité (Aristote, Leibniz), mais surtout de décliner le phénomène saturé par excellence – le Principe – dans des registres parfaitement autonomes, où il ne se donne à voir, à chaque fois, que selon une perspective totale autant que partielle, concevable et toujours incompréhensible : étant en acte d'être, un avant l'unité, vérité de soi et du monde, splendeur

1. Spinoza, *Ethica,* I, § 16 : « Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi » – définition presque correcte du phénomène saturé. Voir § 17, sc. : « ... a summa Dei potentia, sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est omnia necessario effluxisse. »

invisible, etc. (Plotin, Proclus, Denys, etc.) ; la convertibilité de ces registres marque que la saturation persiste, mais se distribue en plusieurs horizons concurrents, quoique compatibles. La finitude décrit encore le phénomène saturé parce qu'elle lui reconnaît le droit à plusieurs horizons. En généralisant, nous dirons qu'il convient d'admettre des phénomènes à $n+1$ horizons, comme il a fallu admettre des espaces à $n+1$ dimensions – dont les propriétés saturent l'imagination. Ici l'éblouissement prépare une herméneutique infinie. (iii) On ne saurait cependant écarter un troisième cas, rare mais inévitable (§ 23-24) : que la saturation redouble en bloquant les deux premiers cas sur elle. Si d'aventure l'herméneutique d'une pluralité infinie des horizons ne suffisait elle-même pas à décliner un phénomène essentiellement et absolument saturé, il se pourrait en effet que chaque perspective, déjà saturée dans un seul horizon (éblouissement), se brouille à nouveau en rejaillissant sur les autres – bref que l'herméneutique additionne les éblouissements dans chaque horizon, au lieu de les combiner. Alors, non seulement aucun horizon, mais aucune combinaison d'horizons ne parviendrait à tolérer l'absoluité du phénomène, précisément parce qu'il se donne comme absolu, c'est-à-dire libre de toute analogie avec les phénomènes de droit commun et de toute prédétermination par un réseau de relations, sans précédent ni antécédent dans le déjà vu, ni dans le prévisible. Bref, apparaîtrait un phénomène à ce point saturé que le monde (en tous les sens du mot) ne saurait l'accepter. Venu parmi les siens, les siens ne l'on pas reconnu – venu dans la phénoménalité, le phénomène absolument saturé pourrait n'y trouver aucun espace de déploiement. Mais ce déni d'ouverture, donc cette défiguration, reste encore une manifestation (§ 30).

Ne pourrait-on pourtant pas craindre que l'hypothèse même qu'en général un phénomène sature un horizon offre un danger – qu'on ne saurait ni sous-estimer, puisqu'il naît de l'expérience la plus réelle ? Celui d'une totalité sans porte, ni fenêtre, excluant tout possible, tout autre, tout autrui. Mais ce danger, certes indéniable, résulte moins du phénomène saturé lui-même, que de sa méconnaissance. En effet, lorsque surgit un phénomène de ce type, il se trouve le plus souvent traité

comme un phénomène de droit commun, voire un phénomène pauvre, donc inclus de force dans une situation phénoménologique que par définition il récuse, et finalement méconnu. Si, au contraire, sa spécificité se trouvait reconnue, l'éblouissement qu'il provoque deviendrait phénoménologiquement acceptable, voire désirable et le passage d'un horizon à l'autre deviendrait une tâche rationnelle pour l'herméneutique. Le phénomène saturé sauvegarde son absoluité et en même temps dissout son danger, lorsqu'on le reconnaît comme tel, sans le confondre avec d'autres phénomènes[1].

Ainsi, en se donnant absolument, le phénomène saturé se donne aussi comme absolu – libre de toute analogie avec l'expérience déjà vue, objectivée, comprise. Il s'en libère parce qu'il ne dépend d'aucun horizon. Dans tous les cas, il ne dépend pas de cette condition de possibilité par excellence – un horizon, quel qu'il soit. Nous le nommerons donc un phénomène inconditionné.

§ 22. Esquisse du phénomène saturé : *Je*

Selon la modalité – irregardable

Ni visable selon la quantité, ni supportable selon la qualité, absolu selon la relation, c'est-à-dire inconditionné par l'horizon (§ 21), le phénomène saturé se dit enfin comme irregardable selon la modalité.

On sait que les catégories de la modalité se distinguent de toutes les autres en ce qu'elles ne déterminent ni les objets en eux-mêmes

1. D'où l'importance d'une relecture de la *Critique de la raison pure,* qui tenterait dans son cas même, quoique *a contrario,* de définir et de faire droit au phénomène saturé, à côté des phénomènes communs ou pauvres. Il s'agirait alors de l'interpréter non plus à partir de l'*Esthétique* (grossièrement, Heidegger), de l'*Analytique* (Cohen), ou même de la *Doctrine transcendantale de la méthode* (J. Grondin), mais de la *Dialectique transcendantale* – prenant au sérieux la doctrine des idées (esthétiques aussi bien et pas seulement de la raison) et s'enquérant de leur paradoxale phénoménalité.

(quantité, qualité), ni leurs rapports entre eux (relation), mais uniquement – insiste Kant – « ... leur relation à la pensée en général ». Ces catégories, au contraire de celles qu'Aristote déduit de et reconduit toutes à l'οὐσία, mettent en œuvre le rapport épistémique fondamental au *Je,* bref « ... expriment seulement le rapport au pouvoir de connaître », « ... rien d'autre que l'action du pouvoir de connaître »[1]. En fait, il ne s'agit plus seulement, entre les objets de l'expérience et le pouvoir de connaître, d'une simple relation, surajoutée, extrinsèque et éventuellement facultative, mais du fait que ces objets « s'accordent » au pouvoir de connaître – et le doivent absolument pour se faire connaître. Cet accord détermine leur possibilité (donc aussi leur effectivité et leur nécessité) d'être et d'être connus à titre de phénomènes à la seule mesure de leur convenance au *Je* pour qui et par qui l'expérience a lieu. « Le postulat de la possibilité des choses exige *[fordert]* donc que leur concept s'accorde *[zusammenstimme]* avec les conditions formelles d'une expérience en général. »[2] Le phénomène est possible dans la stricte mesure où il s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience, donc avec le pouvoir de connaître qui les fixe, donc enfin avec le *Je* transcendantal lui-même. La possibilité du phénomène dépend finalement de sa reconduction au *Je*. Non seulement le phénomène en manque d'intuition (pauvre ou commun) n'assure pas de lui-même sa possibilité, mais il s'aliène à une instance extérieure – celle du *Je* – pour pouvoir performer son propre apparaître. Loin de *se* montrer, il se laisse seulement mettre sur une scène dressée par et pour un autre que lui, acteur sans action, soumis à un spectateur et metteur en scène transcendantal. L'acception kantienne des catégories de la modalité provoque à terme l'aliénation du phénomène à lui-même – loin de *se* donner, il se laisse montrer, faire voir et mettre en scène. Bref, il se fait constituer comme un objet, qui tient son statut d'une intentionnalité préalablement objectivante, comme un phénomène encore et toujours « bien fondé » – donc sous condition. Un tel phénomène pauvre ou commun ne manque pas seulement d'intuition au

1. *Critique de la raison pure,* A 74/B 100, A 219/B 266 et A 234/B 287.
2. *Critique de la raison pure,* A 225/B 273 *[zusammnenhängt]* et A 220/B 267.

regard de son concept – il manque d'autonomie phénoménale, puisqu'il renonce, suivant les catégories de la modalité, à *se* donner à qui viendra le voir, pour se laisser constituer (construire, schématiser, synthétiser, etc.) par qui le précède et le prévoit. Les « postulats de la pensée empirique en général » postulent donc bien que le phénomène n'apparaît jamais qu'en réponse à des exigences extérieures et antérieures à lui, qu'il ne peut, dans le meilleur des cas, satisfaire qu'en s'y soumettant. Phénomène aliéné, exerçant une phénoménalité sous condition, le phénomène pauvre ou commun mérite parfaitement son titre – pauvre en intuition, pauvre surtout en phénoménalité.

Cette extrémité même conduit à renverser le dispositif de Kant, pour demander à rebours : qu'adviendrait-il si un phénomène *ne* s'« accordait » *pas* et ne « correspondait » *pas* au pouvoir de connaître du *Je* ? L'éventuelle réponse kantienne à cette question ne fait guère de doute : un tel phénomène n'apparaîtrait tout simplement pas ; ou plutôt il n'y aurait pas de phénomène du tout, mais une confuse aberration perceptive sans objet. On peut en effet admettre que cette réponse garde son sens avec un phénomène pauvre en intuition ou de droit commun (tels qu'ils n'ambitionnent qu'une égalité entre intuition et concept) – quoique, même dans ce cas, il faille peut-être envisager des exceptions, comme en physique quantique[1]. Mais vaut-elle encore pour un phénomène saturé ? En fait, la situation devient ici fort différente. En saturation, le *Je* éprouve certes le désaccord entre un phénomène au moins potentiel et les conditions subjectives de son expérience, et, par suite, il ne parvient pas à y constituer un objet. Mais cette défaillance à objectiver n'implique aucunement qu'ici absolument rien n'apparaisse ; au contraire, la saturation intuitive, précisément en tant qu'elle le rend invisable, intolérable et absolue (inconditionnée) s'impose à titre de phénomène exceptionnel par excès, non par défaut. Le phénomène saturé refuse de se laisser regarder comme un objet, précisément parce qu'il

1. Voir les travaux de C. Chevalley, en particulier son *Introduction* à la traduction française de N. Bohr, *Physique quantique et connaissance humaine,* Paris, 1991 (*Atomfysik og menneskelig erkendelse,* Copenhague, 1959) et à celle de W. Heisenberg, *Philosophie. Le manuscrit de 1942,* Paris, 1997.

apparaît avec un excès multiple et indescriptible qui annule tout effort de constitution. Il faut déterminer le phénomène saturé comme un phénomène non objectif ou plus exactement non objectivable ; cette dénégation n'a rien ici d'un refuge dans l'irrationnel ou l'arbitraire, puisqu'il s'agit d'une phénoménalité qui échappe non pas tant à l'objectivité (l'un des caractères de l'objet, de même statut que la subjectivité), que plus essentiellement à l'objectité – propriété et statut de l'objet, tel qu'opposé et abandonné au regard d'un sujet ; le phénomène saturé contredit les conditions subjectives de l'expérience en ceci précisément qu'il ne s'y laisse pas constituer comme un objet. Autrement dit, bien qu'exemplairement visible, il ne se laisse pourtant pas regarder. Le phénomène saturé *se* donne en tant qu'il reste, selon la modalité, irregardable.

Comment *se* donner à voir sans se laisser regarder ? Cette difficulté s'appuie en fait sur le présupposé que « voir » et « regarder » s'équivalent exactement et que l'un ne puisse aller sans l'autre. Or, il n'en va pas ainsi, pourvu qu'on lise *regarder* à la lettre : *re-garder* décalque exactement *in-tueri* et doit se comprendre à partir de *tueri, garder* – mais pris au sens de « garder un œil sur... », « surveiller du coin de l'œil... », « avoir (tenir) à l'œil... », à la manière de la tuition d'un tuteur. *Regarder* implique donc plus ou tout autre chose que de simplement *voir* ; pour voir, il ne faut pas tant percevoir par le sens de la vue (ou par un autre), qu'y recevoir ce qui *se* montre de soi, parce qu'il *se* donne dans la visibilité selon son initiative (anamorphose, § 13), son rythme (arrivage, § 14) et son essentielle contingence (incident, § 16), en sorte d'apparaître sans se reproduire, ni se répéter (événement, § 17) ; en revanche, pour regarder, il s'agit de pouvoir garder le visible ainsi vu sous le contrôle du voyant, d'exercer ce contrôle en gardant le visible dans sa visibilité, autant que possible sans lui laisser l'initiative d'apparaître (ou de disparaître), en lui interdisant toute variation d'intensité qui perturberait son inscription dans le concept, et surtout en le conservant dans la présence permanente par la postulation de sa reproductibilité à l'identique. Regarder le phénomène n'équivaut donc pas à le voir, mais bien à le transformer en un objet visible suivant une phénoménalité toujours pauvre ou commune – visible dans les limites d'un concept, donc à l'initiative du regardant, durant autant que pos-

sible dans la permanence, bref visible conformément à l'objectité. Et ce n'est point par hasard que Descartes confie à l'*intuitus* de maintenir en évidence ce que l'*ego* réduit au statut d'*objectum*[1] – le regard garde les objets en état d'objectés pour le *Je*. Donc le regard voit, mais plus originairement il possède et conserve – il garde. Aussi ne concerne-t-il que des objets, soit, pour notre enquête, des phénomènes dont la visibilité reste soumise à l'objectité. Et, comme l'excès de l'intuition sur la prévision du concept et les conditions du *Je* contrevient par principe à l'objectité, le phénomène saturé d'un excès d'intuition ne peut que se soustraire au regard. Déterminer le phénomène saturé comme irregardable revient à envisager qu'il s'impose à la vue avec un tel excès d'intuition, qu'il ne puisse plus se réduire aux conditions de l'expérience (à l'objectité), donc au *Je* qui les fixe.

La contre-expérience

Sous quelle figure apparaît-il donc ? Car, par définition, il apparaît, puisqu'il doit paraître à la mesure de l'excès en lui de l'intuition donatrice. Le phénomène saturé irregardable doit apparaître par excellence – mais il contredit aussi obligatoirement les conditions de la phénoménalité pauvre ou commune des objets. S'il apparaît à l'encontre des conditions de possibilité de l'expérience, comment donc l'excellence supposée de sa phénoménalité pourra-t-elle ne pas aboutir à une pure et simple impossibilité d'expérience – pas même une expérience de l'impossible ? La réponse à cette difficulté tient pourtant dans son énoncé même : si, du phénomène saturé, il n'y a pas d'expérience à titre d'objet, il reste donc à envisager qu'il s'en trouve une contre-expérience à titre de non-objet. La contre-expérience n'équivaut pas ici à une non-expérience, mais à l'expérience d'un phénomène ni regardable, ni gardé suivant l'objectité, qui résiste donc aux conditions de l'objectivation. La contre-expérience offre l'expérience de ce

1. Sur *intuitus* selon Descartes, voir notre étude dans *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, 1977, p. 295 sq.

qui contredit irréductiblement les conditions d'expérience des objets. Pareille expérience au second degré retrouve l'innovation proprement husserlienne des actes fondés : comme eux, elle dépend, pour apparaître, de cela même qu'elle outrepasse et rend pourtant seule intelligible ; nous dirons donc que, du phénomène saturé, il y a expérience fondée. En effet, affronté au phénomène saturé, le *Je* ne peut pas ne pas le voir, mais ne peut pas non plus le regarder comme son simple objet. Il a l'œil pour le voir, mais non pas pour le garder. Que voit alors cet œil sans regard ? Il voit la surabondance de la donation intuitive ; ou plutôt, il ne la voit justement pas clairement et nettement comme telle, puisque son excès la rend irregardable et mal maîtrisable ; l'intuition du phénomène se voit pourtant bien, mais comme brouillée par la lentille trop courte, le diaphragme trop étroit, le cadre trop étriqué qui la reçoit – ou plutôt qui ne peut la recevoir comme telle. L'œil n'aperçoit plus tant l'apparition elle-même du phénomène saturé que la perturbation qu'elle provoque en personne dans les conditions communes de l'expérience, à la manière dont un excès de lumière ne se voit pas directement sur le papier photographique, mais s'infère indirectement de la surexposition, ou bien comme la vitesse d'un mobile, irreprésentable sur une image figée, y apparaît pourtant par la médiation du « bougé » que son irreprésentabilité même dessine sur le papier. En ces cas, l'œil ne voit pas tant un spectacle différent de lui, que les traces sur lui réifiées de son impuissance à constituer quoi que ce soit en objet. Il ne voit rien distinctement (en particulier pas d'objet), mais éprouve clairement son impuissance à maîtriser la démesure du donné intuitif, donc avant tout les perturbations du visible, le bruit d'un message mal reçu, l'offuscation de la finitude. Il reçoit une pure donation, justement parce qu'il n'y discerne plus aucun donné objectivable[1]. Il revient à la musique, ou plutôt à l'écoute musicale, de fournir des occurrences privilégiées de cette acception du phénomène : l'ouverture d'une symphonie – par exemple la « Jupiter » – m'atteint

1. Que la donation *(Geben)* se montre en tant qu'elle reste irréductible à son donné *(Gabe)*, Heidegger l'a parfaitement établi dans *Zeit und Sein,* p. 8 (voir *supra,* Livre I, § 3, p. 54 sq.).

de telle sorte qu'avant même de reconstituer la ligne mélodique ou de prendre la mesure du tissu orchestral (donc de constituer deux objets à partir de deux donnés), je prends d'emblée dans l'oreille d'abord le mouvement (non objectivable, parce que donnant) de la masse sonore qui advient sur moi et qui me submerge, puis mon retard même sur le déploiement de cette advenue. Une mémoire de performances antérieures permet certes d'identifier plus vite la mélodie et de mesurer la masse orchestrale, mais elle ne me permet pas d'en abolir le surgissement, donc l'événement. La musique offre le mouvement même de son advenue, son effet sur moi qui la reçois sans la produire, bref son surgissement sans contenu réel. Aussi m'advient-elle en sorte de m'affecter directement, comme pure donation que ne médiatise presque aucun donné objectivable et qui m'impose donc une effectivité immédiatement sienne. L'offrande musicale offre d'abord le mouvement même de son advenue – elle offre l'effet de son offrande même, sans ou au-delà des sons qu'elle suscite. Nommons cette extrémité phénoménologique où l'advenue déborde l'advenu un *paradoxe*.

Le paradoxe et le témoin

Le paradoxe ne suspend pas seulement la relation de sujétion du phénomène au *Je* – il l'inverse. Car, loin de pouvoir constituer ce phénomène, le *Je* s'éprouve comme constitué par lui. Au sujet constituant succède donc le témoin – le témoin constitué. Constitué témoin, le sujet reste l'ouvrier de la vérité, mais ne peut s'en prétendre le producteur. Sous le titre de témoin, il faut entendre une subjectivité dépouillée des caractères qui lui donnaient un rang transcendantal. (i) Constitué et non plus constituant, le témoin n'exerce donc plus de synthèse, ni de constitution. Ou plutôt la synthèse lui devient passive et s'impose à lui ; quant à la constitution, sa donation de sens *(Sinngebung)* s'inverse : le *Je* ne peut plus fournir son sens aux vécus et à l'intuition, mais ceux-ci se donnent et donc lui donnent leur sens (partiel d'ailleurs, non plus global). (ii) En effet, en cas de phénomène saturé, l'intuition outrepasse par définition ce qu'une herméneutique du concept

peut fournir de sens, *a fortiori* une herméneutique exercée par le *Je* fini, qui disposera toujours de moins de sens donnable (concept, intentionnalité, signification, noèse, etc.) que n'en appelle le donné intuitif. (iii) L'inversion du regard et donc de la garde qu'il monte sur l'objet place le *Je*, devenu témoin, sous la garde du paradoxe (phénomène saturé) qui le contrôle et le veille. Car le témoin ne dispose d'aucun point de vue dominant sur l'intuition qui le submerge ; dans l'espace, le phénomène saturé l'engloutit de son déluge intuitif ; dans le temps, il le précède d'une interpellation toujours déjà là. Le *Je* perd son antériorité de pôle égoïque (*Je* polaire) et ne peut encore s'identifier lui-même qu'en admettant la préséance sur lui d'un tel phénomène inconstituable. Ce renversement le laisse interloqué, essentiellement surpris par l'événement plus originel qui le déprend de soi. (iv) Le témoin s'oppose donc au *Je* en ce qu'il n'a plus l'initiative de la manifestation (par facticité), ne voit pas en totalité le phénomène donné (par excès d'intuition), ne peut lire ni interpréter l'excès d'intuition (par pénurie de concepts) et enfin se laisse juger (dire, déterminer) par ce qu'il ne peut lui-même ni dire, ni penser adéquatement. Ainsi, le phénomène ne se réduit plus au *Je* qui le regarderait. Irregardable, il s'avère irréductible. L'événement qui advient ne se laisse plus constituer en objet ; au contraire, il ne laisse la trace durable de son éclosion que dans le *Je /moi*, témoin désormais malgré lui constitué par ce qu'il reçoit. – Bref, le témoin succède au *Je* en renonçant à sa première personne, ou plutôt au nominatif de ce premier rôle. Dans ce témoin, nous devons même entendre moins l'éloquent ou l'héroïque testateur d'un événement qu'il rapporte, porte et défend, assumant donc encore une [re-]production du phénomène, que le simple témoin lumineux : il s'allume sur un tableau de contrôle, à l'instant même où et chaque fois que l'information qu'il doit rendre phénoménale (en l'occurrence visible), lui parvient d'un capteur par une impulsion électrique, sans initiative ni délai. Ici le témoin ne s'investit pas dans le phénomène, ni ne l'investit – il s'en trouve au contraire si investi, submergé, qu'il ne peut que l'enregistrer immédiatement.

Pour introduire en phénoménologie le concept de phénomène saturé, nous venons donc de le décrire comme invisable (imprévisible)

selon la quantité, insupportable selon la qualité, inconditionné (absolu de tout horizon) selon la relation et enfin irréductible au *Je* (irregardable) selon la modalité. Ces quatre caractères impliquent le renversement terme à terme de toutes les rubriques sous lesquelles Kant classe les principes de l'entendement et donc les phénomènes qu'ils déterminent. Cependant, par rapport à Husserl, ces nouveaux caractères s'organisent sur un mode plus complexe ; les deux premiers – l'invisable et l'insupportable – n'offrent aucune difficulté de droit pour le « principe de tous les principes », car ce que l'intuition donne peut outrepasser quantitativement et qualitativement la portée du regard ; il suffit alors qu'elle le donne sans commune mesure. Il n'en va pas de même pour les deux derniers caractères : le « principe de tous les principes » mentionne l'horizon et le *Je* constituant comme les deux présupposés eux-mêmes non questionnés de tout ce qui voudra se constituer en général comme phénomène ; or le phénomène saturé, en tant qu'inconditionné par un horizon et irréductible à un *Je,* prétend à une possibilité libérée de ces deux conditions ; il contredit donc le « principe de tous les principes ». Husserl, qui outrepassait pourtant la métaphysique kantienne du phénomène, doit être à son tour dépassé pour accéder à la possibilité du phénomène saturé. Husserl, même et surtout avec le « principe de tous les principes », maintient une double réserve envers la possibilité (l'horizon, le *Je*). Pourtant cette réserve de Husserl *envers* la possibilité peut s'avérer une réserve de la phénoménologie elle-même – qui garde encore une réserve *de* possibilité, pour se dépasser elle-même vers une possibilité sans réserve. Le phénomène saturé, parce qu'il se donne sans condition ni retenue, offrirait alors le paradigme du phénomène enfin sans réserve. Ainsi, au fil conducteur du phénomène saturé, la phénoménologie trouve-t-elle sa dernière possibilité : non seulement la possibilité qui surpasse l'effectivité, mais la possibilité qui surpasse les conditions mêmes de la possibilité, la possibilité de la possibilité inconditionnée – autrement dit la possibilité de l'impossible, le phénomène saturé. Bien que paradoxal ou pour cela même, le phénomène saturé ne doit donc aucunement s'entendre comme un cas exceptionnel, voire vaguement irrationnel (pour tout dire « théologique ») de la phénoménalité. Il accomplit au contraire le développement cohérent et

rationnel de la définition la plus opératoire du phénomène: lui seul apparaît véritablement comme soi-même, de soi-même et à partir de soi-même[1], puisque lui seul apparaît sans les limites d'un horizon, ni la réduction à un *Je* et se constitue lui-même, au point de *se* donner comme un *soi.* Nous nommerons donc cette apparition purement de soi à partir de soi, qui ne soumet sa possibilité à aucune détermination préalable, une automanifestation. Il s'agit là purement et simplement du phénomène pris en son acception plénière, bref de sa figure normative, par rapport à laquelle les autres se définissent et se déclinent éventuellement par défaut ou simplification.

Trois exemples

C'est d'ailleurs ce que confirme même l'histoire de la philosophie, qui connaît de longue date de tels phénomènes saturés, même si elle ne leur fait que rarement justice. On pourrait aller jusqu'à soutenir qu'aucun des penseurs décisifs ne s'est dispensé de décrire un (ou plusieurs) phénomène saturé, même au prix de contredire ses propres présupposés métaphysiques. Parmi maints exemples assez patents, ne retenons que Descartes, Kant et Husserl. *a)* Descartes, qui partout ailleurs réduit d'abord le phénomène à l'idée qu'en prend l'*ego,* puis cette idée à un objet, pense pourtant l'idée d'infini comme un phénomène saturé. Elle en porte en effet toutes les marques. Selon la quantité, l'idée d'infini ne s'obtient pas par sommation ou synthèse successive, mais «tota simul»; aussi le regard *[intueri]* y devient la surprise de l'admiration *[admirari]*[2]. Selon la

1. «... das Sich-an-ihm-selbst-zeigende», Heidegger, *Sein und Zeit,* § 7, p. 31, 12. Voir «... das an ihm selbst Offenbare von ihm selbst her sehen lassen», *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* § 9, GA 20, Frankfurt am Main, 1979, p. 117. Le «von ihm selbst her» indique bien une apparition «de soi-même» au sens strict de «à partir de soi-même». Reste à établir comment un phénomène peut s'assurer un «soi», l'ipséité d'un *Selbst.* L'hypothèse du phénomène saturé permet d'y parvenir mieux que ne le fait Heidegger, qui borne le *Selbst* à l'ipséité du *Dasein.*

2. AT VII, respectivement 371, 25 et 52, 15. – L'infini n'est jamais en puissance, mais bien *actu,* 47, 19.

qualité, elle n'admet aucun 0, ni degré fini, mais uniquement un *maximum*: «maxime clara et distincta», «maxime vera»[1]. Selon la relation, elle n'entretient aucune analogie avec quelqu'autre idée que ce soit: «... nihil univoce...»; en effet elle outrepasse tout horizon puisse qu'elle reste incompréhensible, ne pouvant que se toucher par la pensée: «... attingam quomodolibet cogitatione...»[2]. Selon la modalité, loin de se laisser reconduire à un *Je* constituant, elle le comprend sans se laisser comprendre par lui: «... non tam capere quam ab ipsa capi»[3], en sorte que même l'*ego* pourrait peut-être aussi s'interpréter parfois comme un interpellé. Mais d'ailleurs, ne suffirait-il pas de traduire «idée d'infini» terme à terme par «phénomène saturé» pour établir notre conclusion? *b)* Kant fournit un exemple de phénomène saturé d'autant plus significatif qu'il ne concerne pas, comme celui de Descartes, la théologie rationnelle, mais l'exercice fini des facultés: il s'agit en effet du sublime. Nous avions pris plus haut appui sur l'«idée esthétique» pour contester le principe de la pénurie d'intuition et introduire la possibilité d'une saturation (§ 20); mais c'est dès la doctrine du sublime qu'il y va exactement d'un phénomène saturé, dont il porte les caractères. En effet, selon la quantité, le sublime n'a pas de forme ni d'ordre, puisqu'il est grand «... sans comparaison...», absolument et non comparativement *[absolute, schlechthin, bloss]*[4]. Selon la qualité, il contredit le goût en tant que «plaisir néga-

1. AT VII, 46, 8, 12.

2. Respectivement «... nihil... univoce illi et nobis convenire», AT VII, 137, 22 (voir p. 433, 5-6 et *Principia Philosophiae,* I, § 51); *attingere,* AT VII, 139, 12 (voir p. 52, 5 et 46, 21, qui doute même de ce simple «toucher»: «... nec forte etiam attingere cogitatione ullo modo possum»).

3. AT VII, 114, 6-7. C'est pourquoi ici, et ici seulement, *intueri* ne contredit pas *adorare.* – E. Lévinas a si parfaitement reconnu la phénoménalité hors norme de l'idée d'infini qu'il l'a reprise pour décrire le visage d'autrui, *Totalité et infini,* La Haye, 1961, p. XV et 19-20; *De Dieu qui vient à l'idée,* Paris, 1982, p. 51, 104, 107 et 115; mais surtout «Sur l'idée de l'infini en nous», in *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié,* Paris, PUF, 1983, p. 50 sq. (repris dans *Entre-nous. Écrits sur le penser-à-l'autre,* Paris, Grasset, 1991).

4. *Critique de la faculté de juger,* respectivement, § 25, tr. fr., *op. cit.*, t. 5, p. 248; *Formlosigkeit,* § 24, p. 247; *Unordnung,* § 23, p. 246; «... über alle Vergleichung...», et *schlechthin,* § 25, p. 248 (et § 26, p. 251).

tif» et provoque un «sentiment de démesure», de «monstruosité»[1]. Selon la relation, il échappe très clairement à toute analogie et à tout horizon puisque c'est littéralement l'«illimité *[Unbegrenztheit]*» qu'il représente[2]. Selon la modalité enfin, loin de s'accorder avec notre pouvoir de connaître, «... il peut apparaître *[erscheinen mag]* en sorte de contredire la finalité *[zweckwidrig]* de notre faculté de juger»; le rapport de la faculté de juger au phénomène s'inverse donc, au point que ce soit le phénomène qui désormais «regarde» le *Je* dans le «respect»[3]. L'exemple kantien du sublime permettrait ainsi d'ouvrir plus largement le champ d'application du concept de phénomène saturé.

Mais l'on doit sans aucun doute à *c)* Husserl de l'avoir illustré sur une occurrence parfaitement universelle: la conscience intime du temps répond en effet, et sur un mode privilégié, aux caractères distinctifs du phénomène saturé. Selon la quantité d'abord, le temps s'avère invisable et donc imprévisible; en effet le flux n'admet aucune homogénéité de ses parties, puisque chacune ne consiste que dans le «changement continu»[4] de chaque moment, glissant du futur au pré-

1. *Critique de la faculté de juger,* respectivement § 23, tr. fr., *op. cit.,* p. 245; *Gefühl der Unangemessenheit,* § 26, p. 252; *Ungeheuer,* § 26, p. 253.

2. *Critique de la faculté de juger,* respectivement *Unbegrenztheit,* § 23, tr. fr., *op. cit.,* p. 244. Voir «... keine angemessene Darstellung...», p. 245.

3. *Critique de la faculté de juger,* § 23, tr. fr., *op. cit.,* p. 245. Voir *subjektive Unzweckmässigkeit,* § 26, p. 252; *Widerstreit* de la fin subjective, § 27, p. 258. Le respect *(Achtung)* intervient § 27, p. 257. Nous suivons ici P. Lacoue-Labarthe, «La vérité sublime», et J.-L. Nancy, «L'offrande sublime» (dont: «La totalité sublime est au-delà du maximum: autant dire qu'elle est *au-delà de tout*»), *in* M. Deguy (éd.), *Du Sublime,* Paris, 1988, p. 68.

4. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917),* Hua. X, La Haye, 1966, «... ständiges Kontinuum», § 10, p. 27, tr. fr. H. Dussort, *Leçons sur la conscience intime du temps,* Paris, 1964[1], p. 41 (voir «... beständiger Wandlung...», p. 29; tr. fr., p. 43; «... stetige Modifikation...», p. 63; tr. fr., p. 86). Le concept même d'objet-en-son-comment *(Objekt im wie)* marque la transformation permanente et perpétuelle de l'objet, c'est-à-dire en fait du rapport entre sa signification (permanente) et les vécus correspondants (toujours autres), qui obéissent, eux, à une autre intentionnalité, celle de leur succession temporelle sans objet. C'est pourquoi l'on peut dire, suivant R. Bernet, qu'il ne s'agit plus proprement d'une conscience intentionnelle, mais d'une «... conscience passive résultant d'une affection» (*La vie du sujet,* Paris, 1995, p. 196).

sent et du présent au passé et se modifiant sans trêve. Selon la qualité ensuite, le temps s'avère insupportable, puisqu'il n'admet pas de degrés. D'abord parce qu'on ne saurait assigner au flux de point 0 ; en effet entre l'impression originaire et la première rétention, il n'intervient jamais qu'« ... une limite idéale, quelque chose d'abstrait », en sorte que « ... le maintenant idéal n'est pas quelque chose de différent *toto coelo* du non-maintenant présent »[1]. Ensuite parce que le flux constitutif de la temporalité n'a lui-même rien de commun avec elle, n'a lui-même « ... aucune durée *[kein Dauer]* » et reste donc « non temporel – *unzeitlich* » ; au mieux, il suivrait un « ordre *quasi* temporel »[2] : il ne peut donc pas fixer des degrés de qualité (intensité) dans un temps qu'il précède, surplombe et excède. Selon la relation, le temps reste absolu. Rien ne le montre mieux que le dédoublement de l'intentionnalité en, d'une part, l'intentionnalité transversale, qui, à travers le flux, s'oriente obstinément sur l'objet-en-son-comment au détriment du temps lui-même, simple moyen ou écran d'une visée objectivante et de soi indifférente au temps, de l'autre, l'intentionnalité longitudinale, qui se poursuit de rétention en rétention afin de constituer sans trêve l'unité du flux temporel, c'est-à-dire le temps lui-même, sans rapport à ni visée du moindre objet. Dès lors, l'intentionnalité longitudinale ne travaille qu'à l'« auto-apparition du flux »[3], avant tout objet, avant toute immanence réelle ou même intentionnelle ; elle déploie donc la temporalité sans l'appliquer ni à des objets, ni à la liaison d'objets entre eux. Contre Kant, le temps n'a plus ici d'abord à assurer les liaisons nécessaires entre des objets d'expérience, donc des analogies : il se montre en soi et par soi, sans relation à ou entre objets, bref absolument. Selon la modalité enfin, le temps ne peut se

1. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein,* § 16, p. 40 ; tr. fr., p. 57. Voir § 32, p. 70 ; tr. fr., p. 90, et § 36, p. 75 ; tr. fr., p. 74.

2. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein,* respectivement n. 50, p. 334 (deux fois) et § 39, p. 82 ; tr. fr., p. 107. Voir : « Le temps originaire *(Urzeit)* qui n'est pas encore vraiment temps » (Ms. C 7 I, p. 17, cité par D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl,* Paris, 1981, p. 188).

3. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein,* § 39, p. 83 ; tr. fr., p. 109. Sur l'intentionnalité double du flux, § 39, p. 80 sq. ; tr. fr., p. 105 sq.

regarder. Car, à titre d'« impression originaire », le temps s'impose à partir de lui-même comme « le non-modifié absolu *(das absolut Unmodifizierte)* », qui non seulement « ... n'est pas produit », mais « ... est la production originelle *(sie ist Urzeugung)* »[1]. L'impression originaire détermine originairement la conscience, qui, dès lors, perd son statut d'origine, pour se découvrir originairement déterminée, impressionnée, constituée – transcendantalement prise à témoin[2].

Le phénomène saturé n'a rien donc d'une hypothèse extrême ou rare : il s'agit d'une figure de la phénoménalité si essentielle que des pensées même peu phénoménologiques (Descartes, Kant) y recourent aussi bien que les plus phénoménologiques (Husserl), dès lors que la chose même l'exige, lorsqu'elle apparaît selon l'excès et non la pénurie de l'intuition. En fait, seul le phénomène saturé peut, en se rendant visible à l'excès, marquer les dimensions paradoxalement sans mesure de la donation possible, que rien n'arrête, ni ne conditionne.

§ 23. Topique du phénomène

Phénomènes pauvres, phénomènes communs

Il paraît désormais possible de tracer, ne fût-ce qu'en esquisse encore, une topique des différents types de phénomènes. Nous y maintiendrons dans tous les cas sa définition générique d'abord comme ce qui se montre en et à partir de soi (Heidegger) et n'y par-

1. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* respectivement § 10 et § 11, p. 28 et 29 *passim* ; tr. fr., p. 42-43 ; § 31, p. 67, 30 ; tr. fr. p. 88 ; et enfin *Beilage 1,* p. 100 ; tr. fr., p. 171.

2. Sur cette « primordialité [...] pulsionnelle », voir *Téléologie universelle,* Ms. E III 5 (septembre 1933), n. 34, Hua. XV, p. 593-597, tr. fr. J. Benoist, *Philosophie,* 21, 1989, et les commentaires de E. Fink (« auto-constitution intentionnelle du temps phénoménologique »), *De la phénoménologie,* tr. fr., Paris, 1974, p. 166, et D. Franck, *op. cit.,* p. 153.

vient qu'autant qu'il se donne en soi et à partir de soi seul – ce qui se montre n'y parvient qu'à la mesure où il se donne. Se donner signifie que l'aspect qui tend à se montrer (figure, schéma, espèce, concept, signification, intention, etc.) doit aussi toujours se donner en personne, quoique dans une mesure variable (intuition, couche hylétique, noème, etc.). La donation accomplit la manifestation en lui donnant un remplissement, intuitif dans la plupart des occurrences, mais non nécessairement toutes[1]. Les différents types de phénomène peuvent se définir comme autant de variations de l'automanifestation (se montrer en et à partir de soi) suivant le degré de donation (se donner en et à partir de soi).

Nous distinguerons ainsi, selon leur teneur en donation, trois figures originales de la phénoménalité. *a)* D'abord les phénomènes pauvres en intuition : ils ne réclament qu'une intuition formelle en mathématiques ou une intuition catégoriale en logique, autrement dit une « vision des essences » et des idéalités. Dans cette configuration, il suffit quasiment à ce qui se montre en et à partir de soi de son seul concept ou du moins de sa seule intelligibilité (la démonstration elle-même) pour déjà se donner – certes dans l'abstraction vide de l'universel, sans contenu, ni individuation, selon une itérabilité parfaite parce que indemne de toute matière (même signée), mais pourtant de fait. Peut-on envisager, outre ces phénomènes pauvres en intuition, d'autres absolument dépourvus d'intuition ? Il se pourrait que l'absence d'intuition s'entende en deux acceptions opposées ; soit comme une pénurie réelle, qui contredit alors directement la phénoménalité : ce qui ne se donne en rien ne se montre pas non plus ; soit, au contraire, comme une relève de l'intuition (manifestation) par la donation pure – ce qui demandera d'autres distinctions. Mais le point essentiel, concernant les phénomènes pauvres, se trouve ailleurs – dans le privilège que la métaphysique leur a toujours accordé sur tous autres phénomènes pensables : le privilège de la certitude. En

1. Voir *supra*, Livre I, § 6, Livre II, § 12, Livre III, § 18. Que la donation puisse parfois ne pas en passer par l'intuition, on l'a déjà vu au Livre I, § 4-5 et on le confirmera plus bas (Livre IV, § 23).

effet, n'admettant d'intuition que formelle ou catégoriale, les phénomènes pauvres peuvent n'admettre non plus rien « que l'expérience ait rendu incertain »[1], en sorte que leur abstraction même leur garantisse la certitude, donc l'objectivation. Mais ce privilège épistémique s'inverse aussi bien en un déficit phénoménologique radical – la manifestation ici ne [se] donne pas (ou peu), puisqu'elle ne livre ni intuition réelle, ni individu, ni temporalisation d'événement, bref aucun phénomène accompli. A l'encontre de la décision constante de la métaphysique, nous devons donc conclure que le privilège des phénomènes pauvres (certitude épistémique abstraite), loin de les qualifier, interdit précisément de les ériger en paradigme assuré de la phénoménalité en général. *b)* Les phénomènes de droit commun doivent donc se définir selon la variation qu'ils apportent en propre à la donation, non point par référence aux phénomènes pauvres. Dans leur cas, la signification (visée par intention) ne se manifeste qu'à la mesure où elle reçoit un remplissement intuitif; en principe, ce remplissement peut devenir adéquat (l'intuition égalant l'intention) ; pourtant, de prime abord et la plupart du temps, il reste inadéquat et l'intention comme son concept restent partiellement non confirmés par l'intuition, non parfaitement donnés. Cependant, cette déficience ne suffit absolument pas à disqualifier l'objectivité des phénomènes de droit commun: au contraire, elle seule l'établit. D'abord parce que, de même qu'une banque garantit les prêts qu'elle consent sur des réserves qui n'en représentent qu'un pourcentage fort partiel, de même une faible confirmation intuitive du concept suffit raisonnablement à donner le phénomène correspondant, pourvu qu'elle se confirme en se répétant régulièrement. Ensuite et surtout parce que la déficience de l'intuition assure au concept de maîtriser l'ensemble du procès de la manifestation, donc de garder une abstraction forte grâce à une intuition faible, soit d'atteindre un degré de certitude comparable (au moins tangentiellement) à celui des phénomènes pauvres. Ainsi le phénomène commun peut-il s'accomplir suivant l'objectivité. Relèvent évidemment du

1. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii,* AT X, 365, 16, cité *supra*, p. 273, n. 1.

phénomène commun les objets de la physique et des sciences de la nature ; il s'agit, dans tous ces cas, d'établir la certitude objective d'un maximum de concepts (significations, théories, etc.) à partir d'un minimum d'intuition (*sense data,* protocoles expérimentaux, relevés statistiques, etc.) ; la « matière », entendue comme la perturbation qu'apporte la ὑλή, doit pouvoir sinon s'éliminer, du moins se réduire : la loi physique n'est vraie qu'aux perturbations près, c'est-à-dire qu'en se corrigeant elle-même pour intégrer les facteurs qui l'infirment, qu'en calculant aussi ce qui s'excepte de son calcul ; ainsi la loi de la chute des corps que formule Galilée ne se vérifie expérimentalement que si l'on y élimine en pensée le frottement, la résistance du milieu, la non infinité de l'espace parcouru, etc. L'objectivation du phénomène demande elle-même la restriction du donné intuitif à ce qui confirme (ou plutôt n'infirme pas) le concept. L'intention garde ainsi la maîtrise de la manifestation et la donation se restreint au gabarit de l'objectivation. Mais cette figure de la phénoménalité – de droit commun, avec adéquation possible, mais non réalisée – trouve surtout confirmation dans le cas des objets techniques. Ici l'intention et le concept prennent le titre de plan, de schéma ou dessin (« industriel » ou avec CAO), bref justement de ce que l'industrie nomme désormais le « concept » d'un objet ; il se définit en ce qu'il rend en principe pleinement intelligible, c'est-à-dire en fait au moins imaginable, la structure de l'objet, mais aussi en ce qu'il intègre déjà sa faisabilité (son industrialisation) et le calcul de la rentabilité de sa fabrication et de sa commercialisation – non seulement sa définition technique (son essence), mais aussi ses conditions de passage à la production et à l'économie (existence). Le concept (au sens du « concept » d'un produit) rend visible ce produit avant que la production ne le donne effectivement, et parfois même sans qu'aucune production suive la manifestation du « concept » (simulation, « concept car », etc.). Montrer par concept (signification, intention, etc.) précède, détermine et parfois annule la donation intuitive (effectivité, production, intuition, etc.).

L'inadéquation entre intention et intuition, que Husserl décrit en termes de remplissement (voire de rattrapage) à partir du flux temporel continu de la conscience, se décline ici en termes de retard et de

prévision. – De retard d'abord : il appartient essentiellement à l'objet technique (que nous nommerons désormais le produit) que sa manifestation par « concept » précède radicalement sa donation (sa production dans et pour l'intuition), donc que son « concept » l'emporte toujours chronologiquement sur quelque remplissement intuitif que ce soit, c'est-à-dire sur ce produit lui-même. L'objet technique ne justifierait donc littéralement pas son titre de « produit », puisque la production ne vient que compléter presque anecdotiquement son « concept », au sens où en métaphysique l'existence n'apporte qu'un simple « complément de la possibilité », donc de l'essence. Car le produit ne se trouve précisément jamais donné d'abord, mais au contraire toujours donné après et d'après son « concept », antérieurement montré et démontré ; et, s'il faut ainsi considérer le produit à partir de son « concept », il faudrait donc le définir plutôt comme induit (à partir du « concept » antérieur) que comme pro-duit, d'avance ou en avant. L'écart chronologique irrémédiable entre le « concept » manifeste et sa production induite (donnée) décline, dans le champ de l'objet technique, l'inadéquation de fait entre l'intention et l'intuition ; surtout, il confirme le statut de phénomène dérivé, voire aliéné de l'objet technique, qui toujours vient après lui-même et ne cesse de rattraper dans une effectivité toujours inégale sa propre intelligibilité, supposée impeccable. – La prévision s'ensuit : la prééminence théorique et chronologique du « concept » du produit, donc en général du concept sur l'intuition permet en effet de connaître d'emblée et d'avance les caractéristiques de ce qui arrive en bout de chaîne de production ; le produit confirme – au mieux – le « concept » et l'intuition, l'intention, sans jamais aucune surprise, aucun arrivage, aucun incident. Ce que l'on nomme avec quelque naïveté dans la satisfaction la « qualité totale » du produit équivaut à ceci : jamais le « concept » ne subit la moindre variation ni le moindre incident lors de son effectuation intuitive – jamais la manifestation ne subit de contre-coup de la part de la donation. Ainsi prévues, production et intuition (donc la donation) restent sous la vue regardante du concept ; de son surplomb, il les voit venir de loin, sans surprise et sans en attendre rien de nouveau. La prévision de l'objet technique, donc la parfaite prévisibilité

du produit induit à partir de son « concept », non seulement confirme qu'il s'agit d'une phénoménalité aliénée, mais permet (ou demande) enfin la répétition du produit. En effet, comme l'intuition vient toujours après coup et à titre de confirmation dans l'effectivité de la rationalité originaire du plan, et comme elle ne doit faire aucune différence (« sans faute »), elle doit aussi ne tolérer aucune innovation, aucune modification, bref aucun événement ; donc la répétition à l'identique du produit devient possible, puisqu'elle ne fait aucune différence ; la production contient déjà la reproduction, qui n'y ajoute en fait rien, puisque l'intuition n'ajoute rien de réel au « concept » ; et, bien évidemment, la quantité de la [re]production – le nombre d'exemplaires produits du produit – n'ajoute non plus rien à la reproduction elle-même, elle la décline seulement. Il s'ensuit que, de même que le phénomène pauvre, le phénomène de droit commun à strictement parler ne peut pas s'individualiser. Serait-ce au moins par la « matière », la perturbation de la ὑλή ? Mais précisément toute l'entreprise de la production consiste à éliminer aussi loin que possible cette perturbation (« sans faute », « qualité absolue », etc.) ; donc le produit, phénomène de droit commun par excellence, ne peut s'individualiser – il doit donc se reproduire, c'est-à-dire confirmer sans trêve le primat en lui du concept sur l'intuition, donc le déficit de la donation.

Phénomènes saturés ou paradoxes

Il devient alors possible d'aborder *c)* les phénomènes saturés, où l'intuition submerge toujours l'attente de l'intention, où la donation non seulement investit entièrement la manifestation, mais, la surpassant, en modifie les caractéristiques communes. En vertu de cet investissement et cette modification, nous nommons aussi les phénomènes saturés des paradoxes. Le trait fondamental du paradoxe tient à ce que l'intuition y déploie un surcroît que le concept ne peut ordonner, donc que l'intention ne peut prévoir ; désormais l'intuition ne se trouve plus liée à et par l'intention, mais s'en libère, s'érigeant dès lors en une intuition libre *(intuitio vaga)*. Loin de venir après le concept et

donc en suivant le fil de l'intention (visée, prévision, répétition), l'intuition subvertit, donc précède toute intention qu'elle déborde et décentre: la visibilité de la parence surgit ainsi à contre-courant de l'intention – d'où le para-doxe, la contre-parence, la visibilité à l'encontre de la visée. Paradoxe signifie certes ce qui va à l'encontre (πάρα-) de l'opinion reçue, comme aussi de l'apparence, selon les deux sens obvies de la δοξὰ; mais il signifie aussi ce qui va à l'encontre de l'attente – « ... praeter expectationem offertur »[1] –, ce qui arrive contre toute attente de la représentation, de l'intention, bref du concept. Le paradoxe appartient donc sans discussion au domaine de la vérité, à cette caractéristique près que sa donation contrevient, en son intuition, à ce que l'expérience antérieure devrait raisonnablement permettre d'en prévoir. En effet, le *Je* de l'intentionnalité ne peut ici ni constituer, ni synthétiser l'intuition en un objet défini par un horizon: la synthèse – s'il en faut d'ailleurs une – s'accomplit donc sans et à l'encontre du *Je,* comme une synthèse passive, provenant du non-objet lui-même, qui impose son surgissement et son moment à et avant toute visée active du *Je;* car la passivité de la « synthèse passive » indique non seulement que le *Je* ne l'accomplit pas activement et qu'il la subit donc passivement, mais surtout que l'activité revient au phénomène et à lui seul. Ainsi *se* montre-t-il bien parce qu'il *se* donne d'abord – par anticipation sur toute visée, libre de tout concept, selon un arrivage qui en délivre le soi. La donation, désormais à la mesure de l'excès de l'intuition sur l'intention, ne se définit plus selon ce que le concept ou l'horizon lui assignent, mais peut se déployer indéfiniment: le concept ne prévoit plus, car l'intuition le prévient – vient avant et donc, un temps au moins, sans lui. Désormais le rapport entre la manifestation et la donation s'inverse: pour les phénomènes *a)* pauvres et *b)* de droit commun, l'intention et le concept prévoient l'intuition, pallient sa pénurie et délimitent la donation; en revanche, pour les *c)* phénomènes saturés ou paradoxes, l'intuition surpasse l'inten-

1. Goclenius (R. Göckel): « Paradoxum est inopinatum et admirabile, quod praeter opinionem et expectationem offertur », *Lexicon philosophicum graecum,* Francfort, 1615, p. 963.

tion, se déploie sans concept et laisse la donation prévenir toute limitation et tout horizon. Dans ce cas, la phénoménalité se règle d'abord sur la donation en sorte que le phénomène ne se donne plus à la mesure où il se montre, mais se montre à la mesure (ou, éventuellement, à la démesure) où il se donne.

Mais si le paradoxe accentue résolument au bénéfice de la donation le principe qu'aucun phénomène ne se montre, qu'autant qu'il se donne, il ne faudrait surtout pas en conclure qu'il fait exception à la règle commune, représentée aussi par les deux premiers types. Il revient en effet à la seule métaphysique de considérer le paradoxe comme un cas exceptionnel (voire excentrique) de la phénoménalité, dont elle organise le droit commun à partir du paradigme du phénomène pauvre ; car, sauf exceptions notables (Descartes, Spinoza, Kant, Husserl), la métaphysique pense toujours le phénomène de droit commun (pénurie d'intuition) à partir du phénomène pauvre en intuition (certain, mais de peu ou de rien). Toute notre entreprise tend au contraire à penser le phénomène de droit commun et à travers lui le phénomène pauvre à partir du paradigme du phénomène saturé, dont ils n'offrent l'un et l'autre que des variantes affaiblies et dont ils dérivent par exténuations progressives. Car le phénomène saturé ne se donne pas hors norme, en exception à la définition de la phénoménalité ; il lui revient au contraire en propre de rendre pensable la mesure de la manifestation à partir de la donation et de la retrouver jusque dans sa variation de droit commun, voire dans le phénomène pauvre. Ce que la métaphysique écarte comme une exception (le paradoxe saturé), la phénoménologie le prend ici pour sa norme – tout phénomène se montre à la mesure (ou à la démesure) où il se donne. Certes, tous les phénomènes ne relèvent pas du phénomène saturé, mais tous les phénomènes saturés accomplissent l'unique paradigme de la phénoménalité. Mieux, eux seuls permettent de l'illustrer. C'est pourquoi l'on peut sans grande difficulté mettre chacune des déterminations du phénomène en tant que donné (Livre III) en correspondance avec l'un des caractères du phénomène saturé (Livre IV), précisément parce que celui-ci se borne à faire varier jusqu'à sa limite le paradigme du phénomène comme tel.

(i) L'imprévisibilité (selon la quantité), donc aussi la non-répétabilité du phénomène saturé (§ 21) consacrent la factualité du fait accompli, telle qu'elle détermine tout phénomène donné (§ 15). (ii) Le caractère insupportable et intolérable (selon la qualité) du phénomène saturé, donc aussi l'éblouissement qu'il provoque (§ 21), développent seulement jusqu'au terme l'arrivage, détermination du phénomène donné en général (§ 14). (iii) L'absoluité du phénomène saturé, hors toute relation et toute analogie (même celles de la causalité) (§ 21), démarque jusqu'à l'excès l'incident, détermination du phénomène comme donné (§ 16). (iv) Enfin l'impossibilité à se laisser constituer ou regarder (§ 22) s'accomplit à fond dans la saturation, l'anamorphose qui caractérise déjà le phénomène donné (§ 13). Autrement dit, les deux subversions qui libèrent les degrés saturés de la phénoménalité (submerger tout horizon, retourner le *Je* en un témoin) ne font que pousser hors de leurs limites les déterminations universelles du donné – que masquaient encore ses variantes pauvres, de droit commun ou intermédiaires (l'étant donné). Le phénomène saturé établit à la fin la vérité de toute phénoménalité, parce qu'il marque, plus que tout autre phénomène, la donation dont il provient. Le paradoxe, entendu au sens le plus strict, ne va plus ici à l'encontre de l'apparence, il va à la rencontre de l'apparition.

Il devient désormais possible de tracer, à l'intérieur de la topique du phénomène en tant que donné et pour l'achever, une topique du phénomène saturé lui-même. Le fil conducteur n'en sera plus le degré d'intuition (puisque dans tous les cas il y a par principe saturation), mais la détermination par rapport à laquelle la saturation s'accomplit à chaque fois (quantité, qualité, relation ou modalité). Nous distinguerons donc, sans aucune hiérarchie, quatre types de phénomènes saturés ; en tous les cas, il s'agira donc de paradoxes, ne pouvant jamais se constituer comme objets dans un horizon et par un *Je*. On ne s'étonnera d'ailleurs pas d'avoir déjà vu surgir ces phénomènes privilégiés dans les analyses antérieures : dès les déterminations du phénomène donné en général, plus encore avec l'esquisse du phénomène saturé, il ne s'agissait certes déjà que d'eux.

L'événement

Le phénomène saturé s'atteste premièrement dans la figure du phénomène historique ou de l'événement porté à son excellence. Il sature ici la catégorie de la quantité. Lorsque l'événement surgissant ne se limite ni à un instant, ni à un lieu, ni à un individu empirique, mais déborde ces singularités pour faire époque dans le temps (délimiter une durée homogène et l'imposer comme « un bloc »), couvre un espace physique tel qu'aucun regard ne l'embrasse d'un coup (pas un « théâtre d'opérations » cartographiable donc, mais un champ de bataille à parcourir) et embrasse une population telle qu'aucun de ceux qui y appartiennent ne peut prendre sur elle un point de vue absolu, ni même véritablement privilégié, alors il devient un événement historique. Ce qui signifie précisément que personne ne peut revendiquer pour soi le moindre « ici et maintenant », qui lui permettrait de le décrire exhaustivement et de le constituer comme un objet. Trivialement dit, personne n'a jamais *vu* la bataille de Waterloo (ni d'Austerlitz, pour rester juste) ; certes, il va de soi que Fabrice n'y a vu que le feu de sa propre errance confuse et à peine le feu de la mitraille, à peine l'Empereur passant, son cheval volé ou la cantinière en émoi ; mais l'Empereur lui-même n'en a guère vu plus : il n'a vu ni l'avance du renfort ennemi, ni le retard du sien, ni le fossé où s'embourbera sa cavalerie, ni bien entendu les agonisants parmi les déjà morts ; en fait, personne n'en verra plus, ni Wellington, ni aucun des officiers d'état-major, ni aucun des hommes de terrain – chacun meublera d'informations confuses et partielles un angle de vision rétréci par la panique ou la rage. La bataille passe et *se* passe toute seule, sans que personne la fasse à proprement parler, ni ne la décide ; elle passe, et chacun la regarde passer, se profiler et puis disparaître, disparaître comme elle était venue – c'est-à-dire d'elle-même. Dans l'histoire se faisant *(Geschichte)*, la bataille se fait bien d'elle-même, à partir d'un point de vue qu'elle seule permet d'unifier, sans pourtant aucun horizon unique ; pour ceux, au contraire, qu'elle enrôle et englobe, nul de leurs horizons (individuels) ne suffit à l'unifier, la dire, ni surtout la prévoir : ni Fabrice, ni Flambeau, ni Chateaubriand, une oreille collée au sol, ne

l'ont vue. Par suite, dans l'histoire qui se dit *(Historie)*, la bataille demandera d'additionner des horizons (cette fois conceptuels) en nombre indéfini : horizons militaire (stratégie depuis le retour d'exil, tactique sur place), diplomatique, politique, économique, idéologique (recours à la Révolution), etc. La pluralité des horizons interdit pratiquement de constituer l'événement historique en *un* objet et impose d'y substituer une herméneutique sans fin dans le temps : la narration se redouble d'une narration des narrations. Plus : dans ce travail herméneutique, la démultiplication des horizons implique aussi celle des sciences à chaque fois convoquées, comme aussi des genres littéraires : la fiction romanesque de Chateaubriand, Hugo et Stendhal montre autant, mieux sans doute que les reports factuels des mémorialistes ou les analyses d'histoire quantitative, sans aller plus avant. La saturation selon la quantité d'un paradoxe du type de l'événement historique implique donc, pour assurer l'indéfinie diversification de ses horizons (témoignages, points de vue, sciences, genres littéraires, etc.), non seulement une téléologie sans fin, mais surtout une interobjectivité – la connaissance de l'événement historique devient elle-même historique, comme la somme des accords et des désaccords entre sujets constituant partiellement un non-objet toujours à re-constituer, comme l'histoire d'une intersubjectivité médiatisée par un non-objet, le paradoxe lui-même. L'herméneutique de l'événement (saturé parce que historique) suffit à produire une communauté historique et, par son inachevabilité même, y rend possible la communication[1].

L'idole

Le phénomène saturé se signale deuxièmement sous l'aspect de l'insoutenable et de l'éblouissement, tels qu'ils subvertissent la catégorie de la qualité, portée à son excellence. Nous nommerons ce para-

1. La phénoménologie qui aborde ce type de phénomène saturé a été élaborée, de manière exemplaire, par P. Ricœur, en particulier avec *Temps et récit*, III : *Le temps raconté*, Paris, 1985.

doxe l'idole. L'idole se définit ici comme le premier terme indiscutablement visible, parce que sa splendeur arrête pour la première fois l'intentionnalité ; et ce premier visible la comble, l'arrête et même la bloque, au point de la retourner sur elle-même, à la manière d'un obstacle – ou d'un miroir – invisible. L'occurrence privilégiée de l'idole reste à l'évidence le tableau (ou ce qui, sans le cadre du cadre, en tient lieu), pour ne pas dire trop génériquement l'œuvre d'art. La saturation marque en effet essentiellement le tableau : l'intuition y surpasse toujours le ou les concepts proposés pour la recueillir ; il ne suffit jamais de l'avoir une fois regardé pour l'avoir véritablement vu, au contraire de l'objet technique et du produit ; tout à l'inverse, chaque regard porté sur le tableau ne me fait pas percevoir seulement, ni même d'abord ce que j'y vois, mais le fait même que je ne parviens pas à le prendre en vue comme tel – qu'il recèle toujours encore l'essentiel de sa visibilité. Sans doute, j'en peux comprendre, par concepts ou à force d'informations, comme théoricien ou comme historien, une part sans cesse accrue de son donné ; mais justement, plus cette part s'accroît, moins devient accessible la donation elle-même, comme le pur arrivage du phénomène dans sa globalité et à son initiative. La donation du visible suscite d'autres questions : à partir de quel « soi » se donne-t-il ? Selon quelle anamorphose s'impose-t-il ? De quelle autorité me convoque-t-il à venir le voir ? A ces questions, toutes provoquées par le surcroît de l'intuition, aucun concept ne pourra jamais répondre. Le tableau se donne définitivement « sans concept » – Kant l'a parfaitement compris –, ni idée – Hegel l'a manqué. Cet arrivage, dont l'intuition sature tout concept possible, le tableau l'atteste en convoquant non seulement à venir le voir, mais surtout à venir le revoir. Revoir le tableau ne signifie pas ajouter une intuition à une autre (compléter un savoir par un autre), ni la raviver (réviser une information), mais confronter encore un nouveau concept ou une nouvelle intention à l'intuition indéfinie, que dompte pour ainsi dire l'habitude familière de voir un même tableau ; revoir équivaut à tenter de contenir et de résister au même donné intuitif saturant à travers la grille d'un concept nouveau (ou de plusieurs), d'un horizon différent (ou de plusieurs). Le donné intuitif de l'idole nous impose de changer

sans cesse de regard, ne fût-ce que pour en affronter l'insupportable éblouissement. Dans le cas de l'idole, il faut noter un point qui le distingue essentiellement du précédent phénomène saturé: au lieu de présupposer une interobjectivité et une communication au moins téléologiques, comme le fait l'événement historique, l'idole provoque un solipsisme inéluctable; en effet, puisque le tableau *me* convoque à le voir, puisque surtout je dois le revoir au rythme de *mes* changements d'horizon et de concept, il ne se montre qu'en m'arrivant à *moi*, donc en m'individualisant radicalement (*Jemeinigkeit* par l'idole, non plus l'être). La suite des regards que je ne cesse de poser sur l'idole fixe autant de miroirs invisibles de moi, donc la décrit ou la conceptualise moins qu'elle ne dessine une temporalité où il en va d'abord de mon ipséité. L'idole me marque – trace la marque du site où je me tiens – parce qu'en elle le concept manque toujours à l'intuition[1].

La chair

Le phénomène saturé intervient troisièmement sous l'aspect absolu de la chair, telle qu'elle s'arrache à la catégorie de la relation et qu'elle porte à son excellence le fait accompli. La chair se définit en effet comme l'identité de ce qui touche avec le milieu où a lieu ce toucher (Aristote), donc du senti avec ce qui sent (Husserl), mais aussi bien du vu et de la vision ou de l'ouï et de l'ouïe, bref de l'affecté avec l'affectant (Henry)[2]. Car, avant que l'intentionnalité n'ouvre un écart

1. On pourrait attribuer la phénoménologie qui décrit ce type de phénomène saturé, l'idole, à J. Derrida – étant bien entendu qu'il l'a très exactement inversée: la différence tient au déficit de principe et irrémédiable de l'intuition sur l'intention. Mais elle ressortit ainsi d'autant plus à la thématique des degrés d'intuition et de la saturation: « Bien entendre la chance et la nécessité d'un "ça suffit". C'est assez, mais sans satisfaction; et qui ne sature. – Rien à voir avec la suffisance ou l'insuffisance. Le verbe *suffire* ne t'apprendra rien sur tel "ça suffit" » (*La vérité en peinture*, Paris, 1978, p. 284, à propos de G. Titus-Carmel).

2. On doit sans discussion attribuer l'élaboration d'une phénoménologie appropriée au paradoxe (phénomène saturé) en tant qu'absolu à la pensée remarquablement endurante de M. Henry, depuis *L'essence de la manifestation* (Paris, 1963[1], 1990[2]) jusqu'à *Phénoménologie matérielle* (Paris, 1990) et *C'est moi la vérité* (Paris, 1996).

entre la visée et le remplissement ou entre le *Je* et son objectif et afin même que la conscience rende cette extase possible, il faut admettre qu'elle doit d'abord recevoir des impressions, originaires ou dérivées, quelles qu'elles soient – impressions intuitives, mais impressions signitives aussi bien. Or, elle ne le peut qu'autant que, par essence, elle se laisse affecter radicalement en soi (affection de soi) ; mais elle ne peut se laisser affecter véritablement en soi qu'autant que son affection ne présuppose aucun affect externe ou préexistant, donc qu'elle s'accomplit sans condition ; pour s'affecter en elle-même, elle doit s'affecter d'abord par rien d'autre qu'elle-même (auto-affection). Il en va d'une telle affection chaque fois que le paradoxe non seulement déborde tout objet constituable, mais sature l'horizon au point qu'aucune relation ne le réfère plus à un autre objet. L'affection ne renvoie à nul objet, selon aucune extase, mais qu'à soi, car il lui suffit d'elle-même pour s'accomplir comme affectée. Elle s'attribue ainsi le privilège de l'οὐσία selon Aristote : ne pas relever des termes relatifs, οὐδεμία οὐσία τῶν πρός τι λέγεται[1]. La chair s'auto-affecte ainsi dans l'agonie, la souffrance et la douleur, comme dans le désir, le sentir ou l'orgasme ; il n'y a aucun sens à demander si ces affects lui viennent du corps, de l'esprit ou d'autrui, puisque originairement elle s'y auto-affecte toujours d'abord en et par soi. Donc la joie, la peine, l'évidence de l'amour (la foudre) ou du souvenir vivant (Proust), mais encore l'appel de la conscience comme l'angoisse devant le rien (Heidegger), la terreur et le tremblement (Kierkegaard), bref le *numen* en général (pourvu qu'on ne lui assigne aucune transcendance) relèvent de la chair et de son immanence propre. Deux points permettent de singulariser le phénomène saturé du type de la chair. D'abord, au contraire de l'idole, mais peut-être comme l'événement historique, il ne peut proprement se regarder, ni même se voir : l'immédiateté de l'auto-affection interdit l'espace où deviendrait possible l'extase d'une intentionnalité. Ensuite, au contraire de l'événement historique, mais sans doute plus radicale-

1. Aristote, *Catégories*, 7, 8 *a* 14-15. Certes, cette phrase appartient à la formulation d'une question ; mais elle reçoit immédiatement une réponse positive, concernant du moins les οὐσίαι premières.

ment que l'idole, la chair provoque et demande le solipsisme; car elle reste par définition mienne, insubstituable – nul ne peut jouir ou souffrir pour moi (même s'il le peut à ma place) ; la mienneté *(Jemeinigkeit)* ne concerne pas d'abord ni seulement ma possibilité comme possibilité de l'impossibilité (mourir), mais ma chair elle-même. Plus, il n'appartient même qu'à ma chair de m'individualiser en laissant s'inscrire en elle la succession immanente de mes affections, ou plutôt des affections qui m'ont fait irréductiblement identique à moi seul. Au contraire de l'interobjectivité que suscite l'événement historique, plus radicalement que la révision indéfinie que me demande l'idole, la chair ne se montre donc qu'en se donnant – et, en ce « soi » premier, elle me donne à moi-même.

L'icône

Le phénomène saturé s'exerce quatrièmement sous l'aspect de l'irregardable et de l'irréductible, tels qu'ils se libèrent de toute référence au *Je,* donc aux catégories de la modalité. Nous nommerons ce dernier type de phénomène saturé l'icône, parce qu'il n'offre plus aucun spectacle au regard, ni ne tolère le regard d'aucun spectateur, mais exerce à rebours son propre regard sur celui qui l'affronte. Le regardant prend la place du regardé, le phénomène manifesté se renverse en une manifestation non seulement en et de soi, mais strictement par et à partir du soi (auto-manifestation) – le paradoxe renverse la polarité de la manifestation en en prenant l'initiative, loin de la subir, en la donnant, loin de s'y faire donner. La saturation du phénomène tient d'abord au renversement silencieux et éventuellement pauvre de son flux, plus qu'à son éventuel excès : et ainsi l'anamorphose atteint sa dernière excellence. Il faut en effet remarquer que l'intuition prend ici un tour absolument nouveau; en effet, le regard qui m'advient (arrivage, événement) ne fournit aucun spectacle, donc aucune intuition immédiatement visible ou assignable; il réside justement dans les trous noirs de deux pupilles, dans le seul et minuscule espace où, sur toute la surface du corps d'autrui, il n'y a rien à voir (pas même la

couleur de l'iris qui les entoure) dans le regard d'en face. Le regard qu'autrui pose et fait peser sur moi ne se donne donc pas à regarder, ni même à voir – ce regard invisible ne se donne qu'à endurer. Autrui m'est à charge: strictement, il pèse sur mon regard comme un poids, un fardeau. Il en va pareillement pour le visage. Certes, autrui m'assigne par son visage, mais à condition d'en comprendre l'invisibilité essentielle: ce visage, personne ne l'a jamais vu, sauf à le faire mourir – puisque le voir supposerait aussitôt de le réduire au rang d'un spectacle constitué, donc de l'éliminer comme tel – ou à se faire mourir en tant que soi-même – en se transférant à son point de vue, en s'annulant donc comme monade individualisée. Le visage d'autrui ne se voit pas plus que son regard; il en déploie simplement l'invisibilité sur une portion de la chair, où elle rayonne à partir du pôle de deux vides. Ce visage, comme ce regard, ne me donne rien à voir – mais se donne en pesant sur moi: par regard et visage, autrui agit, accomplit l'acte de son arrivage comme phénomène saturé[1]. Pareille inversion de la polarité de la phénoménalité implique, à l'évidence, que le *Je* non seulement renonce à sa fonction transcendantale de constitution, mais qu'il passe à la figure de ce que nous avons déjà thématisé comme le témoin (§ 22): moi, en tant que je *me* reçois de la donation même du phénomène irregardable, moi, en tant que je m'apprends moi-même de ce que le regard d'autrui me dit en silence. Et, en fait, le concept de témoin ne trouve sa pleine légitimité phénoménologique qu'une fois rapporté au phénomène saturé d'autrui, qui seul peut me constituer comme sien, parce qu'il me précède dans l'ordre de la manifestation.

L'icône offre enfin une caractéristique surprenante (ou plutôt, attendue): elle rassemble en elle les caractères particulier des trois précédents types de phénomènes saturés. Comme l'événement historique, elle demande une sommation d'horizons et de narrations, puisque autrui ne peut se constituer objectivement et qu'il advient sans fin

1. Il va de soi que l'on doit à E. Lévinas d'avoir génialement redéployé la phénoménologie pour lui permettre d'accéder enfin à autrui en tant que phénomène saturé. – Nous entendons ici l'icône (comme auparavant l'idole) en conformité avec son sens phénoménologique, dégagé dans *Dieu sans l'être,* Paris, 1981[1], 1991[2], c. 1.

assignable ; donc l'icône ouvre une téléologie. Comme l'idole, elle réclame d'être vue et revue, quoique sur le mode de l'endurance inconditionnée ; elle exerce donc comme elle (mais sur un mode plus radical) une individuation sur le regard qui l'affronte. Comme la chair enfin, elle accomplit cette individuation en affectant si originairement le *Je* qu'il en perd sa fonction de pôle transcendantal ; et l'originarité de cette affection la rapproche même tangentiellement d'une auto-affection. Cette rencontre des trois premiers types dans le quatrième et dernier confirme au moins la cohérence de la région où les phénomènes [se] saturent. Elle en confirmerait aussi la légitimité phénoménologique, si la stricte correspondance entre les déterminations du phénomène comme donné (Livre III) et ses degrés (Livre IV) jusqu'à la saturation ne l'avait déjà parfaitement établie. La définition du phénomène comme donné le libère donc bien des bornes de l'objectité et de l'étantité. Elle permet aussi de penser qu'il ne se montre en et à partir de soi qu'autant qu'il se donne en et à partir de soi, voire en quittant le « soi ». Mais elle élargit surtout le champ de la phénoménalité, en admettant, au-delà des phénomènes de droit commun et du paradigme des phénomènes pauvres en intuition, le domaine et le privilège des phénomènes saturés.

§ 24. Se donner, se révéler

La dernière possibilité – le phénomène de révélation

Dressant la topique du phénomène saturé, nous avons constaté que son dernier type – autrui se montrant en tant qu'icône – rassemblait en lui les modes de saturation des trois autres types (l'événement historique, l'idole et la chair). On ne peut donc éviter d'en conclure que, ne serait-ce qu'à l'intérieur de la région privilégiée de la saturation, tous les phénomènes, pourtant tous saturés, n'offrent pas le même degré de donation. La question s'impose ainsi de déterminer

jusqu'à quel degré la saturation peut se déployer, si elle atteint un maximum ou si, par hypothèse, elle le transgresse toujours – mais aussi s'il y a un sens à envisager un phénomène qui [se] donne suivant un maximum de phénoménalité. Cette question surgit inévitablement du simple fait qu'elle seule permet d'envisager toutes les dimensions de la phénoménalité, explore la région de la donation saturée, l'inventorie à fond et, quelque réponse qu'on envisage de lui trouver, ne peut s'esquiver. Cette contrainte ne suffit pourtant le plus souvent pas à empêcher sa dénégation pure et simple. Pour quelle raison la récuse-t-on ? Evidemment pas, du moins d'abord, pour une raison théorique (phénoménologique ou non), mais par une crainte plus banalement idéologique : que la cause de Dieu resurgisse ; or, comme on sait, le théologique contredit le logique ; on préserverait donc la rationalité en bannissant la question d'un point maximum de la phénoménalité. L'argument manque à ce point de rigueur et de précision que, pour l'instant, nous ne l'examinerons point comme tel. En effet, avec la question d'un phénomène portant la saturation à son maximum, il ne s'agit pas d'emblée ni toujours d'un débat sur le statut du théologique en phénoménologie, mais d'abord et premièrement d'une figure possible de la phénoménalité comme telle.

Une figure possible de la phénoménalité – toute notre entreprise s'applique en effet à libérer la possibilité dans la phénoménalité, à délier le phénomène des équivalences supposées qui en bornent le déploiement (l'objet, l'étant, l'adéquation de droit commun, la pauvreté en intuition) ; il reste à déterminer jusqu'où va une telle possibilité et si on peut lui assigner un maximum. Pour se déployer sans contradiction, cette possibilité pose deux exigences : (i) le maximum éventuel doit rester un phénomène, c'est-à-dire s'inscrire dans la définition déjà acquise de la phénoménalité (déterminations en général, saturation en particulier), au titre d'une variation de cette unique définition ; (ii) le maximum doit aussi rester une possibilité, au double sens de se transgresser lui-même en permanence sans se fixer dans une figure définie, mais aussi de se dessiner indépendamment de tout accomplissement effectif et intramondain de ce maximum. Le maximum de la phénoménalité saturée doit rester une possibilité ultime du

phénomène – la dernière, mais encore à titre de possibilité. Cette exigence double et de prime abord contradictoire s'accomplit pourtant avec ce que nous nommerons désormais le phénomène de *révélation.* En effet (i), il s'agit bien de la dernière variation possible de la phénoménalité du phénomène en tant que donné – le phénomène de révélation non seulement relève de la saturation (paradoxe en général), mais il concentre sur lui seul les quatre types de phénomènes saturés et se donne à la fois comme événement historique, comme idole, comme chair et comme icône (visage). Il s'agit certes d'une saturation du cinquième type, non qu'elle en ajoute un nouveau (arbitrairement inventé pour faire droit au droit supposé du « divin ») aux quatre premiers (seuls descriptibles), mais parce qu'en les confondant en elle, elle sature la phénoménalité au second degré, par saturation de saturation. Au phénomène de droit commun succédait, par variation de la possibilité d'intuition, le phénomène saturé ou paradoxe ; de même, succède à celui-ci, comme une ultime variation sur sa saturation, le παραδοξότατον, le paradoxe au second degré et par excellence, qui englobe tous les types de paradoxes[1]. Pourtant (ii), le phénomène de révélation reste une simple possibilité : nous allons en effet pouvoir le décrire sans présupposer son effectivité, tout en en proposant une figure précise ; nous dirons seulement : si une révélation effective doit, peut ou a pu se donner dans l'apparition phénoménale, elle ne l'a pu, ne le peut, ou ne le pourra qu'en se donnant selon le type du paradoxe par excellence – tel que nous allons le décrire. La phénoménologie ne saurait décider si une révélation peut ou doit jamais se donner, mais elle (et elle seule) peut fixer que, en ce cas, un tel phénomène de révélation devrait prendre la figure du paradoxe des paradoxes : si révélation il doit y avoir (et la phénoménologie n'a aucune autorité pour en déci-

1. Ce superlatif, attesté par les LXX en *Sagesse* 16, 17, est employé, rarement il est vrai, par Athanase (PG 25, 696 *d*), Grégoire de Nysse (*Vie de Moïse,* § 24, PG 44, 406 *c*, éd. Daniélou, *Sources chrétiennes* n° 1, Paris, 1968[2], p. 232 sq.) et Evagre (PG 86, 2753 *b*). Voir, même s'il n'utilise παραδοξότατον que dans des usages communs, les occurrences de παραδοξός chez Cyrille d'Alexandrie : M. O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique,* Paris, 1994, p. 574 sq. et 696 sq.

der), alors elle prendra, prend ou a pris la figure du paradoxe des paradoxes, suivant une loi d'essence de la phénoménalité. En ce sens, puisque la révélation reste une variation de la saturation, elle-même variation de la phénoménalité du phénomène en tant que donné, elle reste ainsi encore inscrite parmi des conditions transcendantales de possibilité. N'aurions-nous donc parcouru tout ce chemin, que pour retrouver ce que nous voulions précisément détruire – des conditions précédant la possibilité et la délimitant *a priori* ? Mieux, ne les retrouvons-nous pas précisément à propos de la révélation, le type même de phénomène qui ne peut ni ne doit par principe s'y soumettre ? En fait, il n'en va absolument pas ainsi – ici (comme au § 1), la condition de possibilité ne consiste pas à rendre possible le phénomène en le délimitant *a priori* par des impossibilités, mais à libérer sa possibilité en détruisant toutes conditions pré-requises à la phénoménalité, donc en suspendant toutes les impossibilités prétendues, voire en admettant la possibilité de certaines d'entre elles. Le phénomène de révélation se définirait, lui aussi, comme la possibilité de l'impossibilité – à condition de ne plus y entendre l'impossibilité confisquant la possibilité (être pour la mort), mais la possibilité s'assimilant l'impossibilité (incident, fait accompli). Simplement, cette libération de la possibilité comme révélation et par la révélation se déploie toujours par les seuls moyens d'une variation seconde (paradoxe des paradoxes) sur une variation première (phénomène saturé) de la détermination initiale du phénomène comme ce qui ne se montre qu'en tant qu'il se donne. Le phénomène de révélation s'inscrit donc de plein droit dans l'unique figure du phénomène que, depuis le début et sans interruption, nous recherchons – le donné. En ce sens, formellement, le paradoxe des paradoxes n'offre aucun trait phénoménologique extraordinaire : bien qu'excédant le phénomène de droit commun, il ne fait pas exception à la détermination originaire de ce qui se montre : il se donne – et sans commune mesure.

Le phénomène de révélation (§ 24) se définit donc comme un phénomène concentrant en soi seul les quatre acceptions du phénomène saturé (§ 23), telles que chacune suffisait déjà à outrepasser le phénomène de droit commun (§ 21-22). Nous ne sommes tenus *ici* – en phénoménolo-

gie, où la possibilité reste la norme, et non l'effectivité – qu'à le décrire dans sa possibilité pure et dans l'immanence réduite de la donation ; nous n'avons pas *ici* à préjuger de sa manifestation effective, ni de son statut ontique, qui restent l'affaire propre de la théologie révélée[1]. Si donc nous privilégions comme exemple précis d'un phénomène de révélation la manifestation de Jésus-Christ, décrite selon le Nouveau Testament (et conformément aux paradigmes des théophanies de l'Ancien), nous n'en procédons pas moins ici en phénoménologue – décrire une possibilité phénoménologique donnée –, et en philosophe – confronter le Christ visible à son rôle conceptuel possible (ainsi que s'y risquèrent Spinoza, Kant, Hegel ou Schelling), pour l'ériger éventuellement en paradigme. La manifestation du Christ vaut donc comme paradigme du phénomène de révélation selon les quatre modes de saturation du paradoxe. – Selon la quantité, le phénomène du Christ se donne intuitivement comme un événement parfaitement imprévisible, parce que radicalement hétérogène à ce qu'il accomplit pourtant (les prophéties) : il surgit ainsi qu'« ... un éclair provient de l'Orient et se montre [φαίνεται] jusqu'à l'Occident » (*Matthieu,* 24, 27), saturant d'un coup le visible. Ce

1. La phénoménologie décrit des possibilités et ne considère jamais le phénomène de révélation que comme une possibilité de la phénoménalité, qu'elle formulerait ainsi : si Dieu se manifeste (ou se manifestait), il usera d'un paradoxe au second degré ; la Révélation (de Dieu par lui-même, *théo*-logique), si elle a lieu, prendra la figure phénoménale du phénomène de révélation, du paradoxe des paradoxes, de la saturation au second degré. Certes, la Révélation (comme effectivité) ne se confond jamais avec la révélation (comme phénomène possible) – nous respecterons scrupuleusement cette différence conceptuelle par sa traduction graphique. Mais la phénoménologie, qui doit à la phénoménalité d'aller jusqu'à ce point, ne va pas au-delà et ne doit jamais prétendre décider du fait de la Révélation, ni de son historicité, ni de son effectivité, ni de son sens. Elle ne le doit pas, non seulement par souci de distinguer les savoirs et de délimiter leurs régions respectives, mais d'abord parce qu'elle n'en a aucunement les moyens : le fait (s'il en est un) de la Révélation excède l'empan de toute science, y compris de la phénoménologie ; seule une théologie, et à condition de se laisser construire à partir de ce fait seul (K. Barth ou H. U. von Balthasar, plus sans doute que R. Bultmann ou K. Rahner) pourrait éventuellement y accéder. Même si elle en avait le désir (et, bien entendu, jamais ce ne fut le cas), la phénoménologie n'aurait pas la puissance de tourner à la théologie. Et il faut tout ignorer de la théologie, de ses procédures et de ses problématiques pour ne fût-ce qu'envisager cette invraisemblance.

caractère d'événement qui advient ne s'ajoute pas de l'extérieur à la figure que le Christ assume, mais en fixe au contraire le premier aspect, puisqu'il advient intrinsèquement comme « celui qui doit venir [ὁ ἐρχόμενος] » (*Jean,* 1, 15 ou 27) ; il arrive à titre d'advenant et n'avance que sa propre avancée, qui vaut justement comme l'un de ses noms. La venue suivant laquelle il provient le définit si essentiellement qu'elle l'englobe et le précède – lui-même en dépend sans la déterminer ; et il relève de cette événementialité, parce qu'elle atteste qu'il ne provient pas de lui-même (« ... je ne suis pas venu de moi-même... », *Jean,* 8, 43), mais de son envoi par le Père (« ... tu m'as envoyé », *Jean,* 17, 18, 23). Le Christ se soumet donc à sa propre événementialité imprévisible, au sens même où il se soumet au Père ; par suite, la fin des temps du monde lui demeure aussi imprévue, à lui le Fils, que sa propre venue comme le Christ surprend ceux qui habitent ce même monde ; l'imprévisibilité ne cesse que pour le Père : « Quant à ce jour et à cette heure, nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni [même] le Fils, sinon le Père » (*Marc,* 13, 33), « ... sinon le Père seul » (*Matthieu,* 24, 36). Et c'est aussi pourquoi, pour les hommes du monde, l'impossibilité de connaître l'heure, donc de prévoir (la fin des temps et la venue du Christ, qui, en fait, se confondent), impose de renoncer au calcul prévisionnel qui permettrait de s'approprier cet événement par excellence, pour s'exposer au contraire à l'attendre en tant même qu'il reste imprévisible, c'est-à-dire comme si chaque instant était et n'était pas le bon. Cette attente sans prévision, caractéristique de l'arrivage, définit ici l'attitude phénoménologique appropriée à l'événement – la veille : « Ouvrez les yeux, veillez, car vous ne savez pas quand est le [bon] moment [καιρός] » (*Marc,* 13, 33), « Veillez, car vous ne savez pas à quelle heure votre Seigneur viendra » (*Matthieu,* 24, 42). La veille et l'attente inversent la prévision ; ainsi l'événement lui-même échappe à toute anticipation préparatoire dans le passé, se concentre donc en son pur fait accompli, surgit sans généalogie et peut même s'instituer après coup comme un nouveau commencement : « Celui qui doit venir après moi est avant moi » (*Jean,* 1, 15) ; le passé vient désormais après (et non avant) l'événement qui y advient selon son seul surgissement : « ... avant qu'Abraham ne naisse, je suis » (*Jean,* 8, 58). La figure du

Christ offre donc le caractère d'un paradoxe parfaitement imprévisible, parce l'intuition y sature selon la quantité tout concept antérieur : il y va par excellence d'un événement.

Selon la qualité, la figure du Christ atteste évidemment son caractère de paradoxe, parce que l'intuition qui la sature atteint et le plus souvent dépasse ce que le regard phénoménologique peut supporter. Et en effet, dit-il lui-même aux siens : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous n'avez pas encore la puissance de les supporter [οὐ δύνασθε βαστάζειν] » (*Jean,* 16, 12). Mais que s'agit-il de supporter ? Le visible et son excès, comme la blancheur qui absorbe tout le prisme des couleurs et s'excepte du monde des objets : « ... il fut métamorphosé devant eux et ses vêtements devinrent resplendissants d'un blanc excessif [λευκὰ λίαν], tels qu'aucun foulon au monde n'aurait pu les blanchir » (*Marc,* 9, 3). Et aussi la voix d'outre-monde, qui vient du ciel et n'appartient pas à l'espace, donc terrorise : « ... il se fit une nuée et, entrant en elle, ils eurent peur. Et une voix sortit de la nuée, qui disait : "Celui-ci est mon fils bien-aimé, écoutez-le" » (*Luc,* 9, 34-35, voir *Matthieu,* 17, 5-7). En fait, l'insupportable tient à rien de moins qu'à la pure et simple reconnaissance du Christ comme tel ; ainsi, lorsqu'il décline son identité et prononce lui-même son nom devant ceux qui viennent l'arrêter, il leur devient visible comme Christ et donc, en tous les sens, insupportable – ils s'effondrent donc : « Dès qu'il leur eût dit : "C'est moi [Je suis]"[1], ils reculèrent et tombèrent à terre » (*Jean,* 18, 6-7). L'insupportable suspend donc la perception en général, au-delà de la différence entre l'ouïe et la vue, parce

1. Texte magnifiquement intraduisible. En effet la seule formule ἐγώ εἰμι signifie d'abord « C'est moi ! » en réponse à la question « Qui cherchez-vous ? – Jésus de Nazareth » ; mais, plus radicalement, elle signifie à la lettre « Je suis », par un syntagme qui décline l'identité même que Jésus revendique en *Jean,* 8 ; mais ces deux traductions s'additionnent en un dialogue subtil et secret : qui cherchez-vous ? Jésus de Nazareth. / C'est moi. / Mais c'est moi, parce que je suis « Je suis » / Par ce redoublement, me voici celui qui est toujours là pour me faire prendre (« me voici ») / et me faire prendre pour ce que je suis, à savoir « Je suis ». D'où la dernière signification : « je suis » équivaut, dans le dialogue de Gethsémani, à « Je suis celui qui dit je suis », donc je suis Celui d'*Exode,* 3, 14 ; et c'est précisément pour cette revendication (un blasphème selon *Matthieu,* 26, 65) qu'il sera mis à mort.

qu'il résulte de la saturation globale de la figure du Christ. Et ce paradoxe culmine dans la résurrection elle-même ; car, puisqu'elle outrepasse par définition ce que ce monde peut recevoir, contenir ou embrasser, elle ne peut se laisser apercevoir qu'en terrorisant, au point que cette terreur suffise parfois à la désigner par dénégation : « ... [les femmes au tombeau] ne dirent rien à personne, car elles étaient terrorisées » (*Marc,* 16, 6). Cette terreur n'implique pourtant ni refus, ni fuite ; elle s'allie avec son contraire, la joie (« ... elles sortirent du tombeau avec terreur et joie... », *Matthieu,* 28, 8) pour marquer deux registres de la même saturation intuitive : par-delà la terreur et la joie, comme aussi par-delà le toucher (« ... avance ton doigt [...], avance ta main... », *Jean,* 20, 27) et l'évitement du toucher (« Ne me touche pas », *Jean,* 20, 17) ou par-delà l'union (« Et voici que je serai avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des temps », *Matthieu,* 28, 20) et le départ (« ... et il arriva qu'en les bénissant, il s'éloigna d'eux », *Luc,* 24, 51). Le Christ accomplit donc bien aussi le paradoxe de l'idole : la saturation du regard par l'excès d'intuition rend son phénomène insupportable, la vision – comblée – ne voit plus à force de voir.

Selon la relation, le Christ apparaît comme un phénomène absolu, qui annule toute relation, parce qu'il sature tout horizon où une relation l'introduirait. Il sature tout horizon possible non seulement parce que son « heure » échappe au temps du monde (saturation selon l'événement imprévisible) et sa figure à l'espace de la « terre » (saturation selon l'insupportable), mais parce que « [s]on règne n'est pas de ce monde » (*Jean,* 18, 36). Le monde de la phénoménalité de droit commun n'est pas pour lui, éventuellement serait contre lui et le condamnerait à n'apparaître pas, ou à n'y apparaître que défiguré (ce qui fut le cas). De cette caractéristique de principe, on peut tirer deux arguments pour établir qu'il s'agit bien ici d'une saturation relevant de la chair. (i) La mort du Christ offre la figure la plus haute de sa visibilité – « Celui-ci était vraiment le fils de Dieu ! » (*Matthieu,* 27, 54), « Ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé » (*Jean,* 19, 37, citant *Zacharie,* 12, 10) – et de sa visibilité comme royale (*Jean,* 19, 19-22) ; ce paradoxe resterait inintelligible, si l'on n'y reconnaissait la chair qui se manifeste d'autant plus comme telle qu'elle s'auto-affecte plus radica-

lement dans son agonie: seule la chair souffre, meurt et donc peut vivre. (ii) Si le paradoxe de la chair consiste en ce qu'elle s'affecte elle-même par elle-même, elle se manifeste aussi sans devoir s'inscrire en aucune relation, donc sur un mode absolu, hors ou au-delà de tout horizon. Il s'ensuit que le phénomène saturé du Christ assume le paradoxe de la chair en subvertissant toujours l'horizon supposé unique de la phénoménalité, pour en exiger une pluralité jamais définie. C'est ce qu'indique parfaitement une semblable formule dans les deux finales de *Jean*: «Jésus a fait encore beaucoup de signes et d'autres [encore] à la vue de ses disciples, qui ne sont pas écrits dans ce livre» (20, 30, 31) – «Il y a encore beaucoup d'autres choses, que Jésus a faites: mais s'il fallait les écrire une à une, je ne sais pas si le monde lui-même pourrait recevoir tous les livres à écrire» (21, 25). Le monde ne peut accueillir les écrits décrivant ce que le Christ a fait; en clair, les actes du Christ, même réduits à des écrits, débordent l'horizon de ce monde, ne sont pas de ce monde, demandent d'autres horizons et d'autres mondes. Ce principe de pluralité des mondes, ou plutôt des horizons gouverne toutes les dimensions de la phénoménalité de la chair du Christ. Son caractère royal, qui n'est pas de ce monde, se dit donc en trois (et non une) langues (*Luc,* 23, 38; *Jean,* 19, 20); les écrivains qui tentent de rendre témoignage du paradoxe qu'ils ont vu sont au moins quatre et nécessairement en désaccord partiel selon la face et l'horizon finis que chacun a pu prendre en vue et mettre en œuvre. L'Écriture elle-même admet traditionnellement jusqu'à quatre sens concomitants, ce que l'exégèse récente confirme en lui reconnaissant un nombre non limité de genres littéraires différents, qui offrent en fait chacun un nouvel horizon, pour accueillir une nouvelle face de l'unique paradoxe. Dans ce contexte, le fait que le Christ puisse recevoir une pluralité de noms, dont aucun ne dit son essence, se borne à reproduire la propriété de Dieu même d'admettre tous les noms et de les récuser tous (πολυώνυμον καὶ ἀνώνυμον) – la propriété de convoquer une infinité d'horizons de nomination pour dénommer celui qui sature non seulement chaque horizon, mais la somme incommensurable des horizons. Aussi l'absolu du paradoxe de la chair du Christ ne peut-il se déployer dans la visibilité bornée des horizons mondains

qu'en s'y démultipliant indéfiniment dans le temps et l'espace en autant d'approches parcellaires et provisoire du même éclat absolument sans égal, ni commune mesure, ni analogie. Il se pourrait même que l'histoire (pour le temps), les civilisations (pour l'espace) et les spiritualités, littératures, cultures (pour les horizons) ne se déploient qu'afin de décliner, délier et déceler le paradoxe du Christ, que son absoluité rend comme tel inaccessible à toute vue, tout contact et toute parole.

Selon la modalité enfin, le Christ apparaît en tant que phénomène irregardable, précisément parce qu'à titre d'icône il me regarde, de telle sorte que je sois constitué par lui comme son témoin et non point lui par quelque *Je* transcendantal que l'on voudra. L'inversion du regard ne manque pas ici de références. En effet, le *Je* perd sa primauté dès lors que « le serviteur n'est pas plus grand que le maître » (*Jean,* 15, 19). Ensuite, le Christ constitue ses disciples en témoins en les élisant ; il ne le peut légitimement que parce que c'est lui qui le premier les voit – avant qu'ils ne se voient eux-mêmes (« ... il vit deux frères... », *Matthieu,* 4, 18) – et les pré-voit « de loin » (*Luc,* 14, 20) ; c'est donc lui qui les nomme par un nom propre d'emprunt (*Jean,* 1, 42) et qui peut les envoyer à titre de témoins (*Matthieu,* 28, 18). Un texte illustre parfaitement comment l'inversion du regard produit la saturation (*Marc,* 10, 17-22) : soit un jeune homme riche ; il « court au-devant » du Christ, c'est-à-dire s'expose à son regard, dont il reconnaît ainsi implicitement la primauté ; il lui demande, au nom de sa « bonté », de lui enseigner l'accès à la vie éternelle – c'est-à-dire à la perfection, donc à un, voire au phénomène saturé par excellence. Le Christ lui répond en déniant pour lui-même la bonté et en la renvoyant à son Père, puis en énumérant les commandements connus de la Loi ; du moins tous ceux qui demandent le respect d'autrui en tant qu'autrui (ne pas commettre l'adultère, ne pas tuer, ne pas voler, ne pas faire de faux témoignage, honorer son père et sa mère) ; donc le phénomène saturé provient en effet du contre-regard d'autrui (le Christ), tel qu'il me constitue son témoin. Le jeune homme reconnaît ce phénomène comme saturé ; il se laisse mesurer sans réserve, ni dissimulation, par les exigences du regard d'autrui et se conforme à cette icône : « Maître, tout ceci, je l'ai observé depuis mon enfance. » Or, c'est préci-

sément à ce point, où le phénomène saturé se trouve reconnu et admis, que s'en accentuent deux traits essentiels. (i) D'abord, le paradoxe irregardable provoque et identifie son témoin par le regard qu'il déploie sur lui : « Jésus le regarda [ἐμβλέψας, *intuitus*] et l'aima » – regarder n'équivaut bien sûr pas ici à poser banalement son regard (sinon le texte n'aurait rien mentionné), mais à instituer radicalement ce qu'il regarde ; en effet, le regard se pose non pas sur quiconque indifféremment, mais différemment sur tel ou tel, à chaque fois un autre autrui ; le regard reconnaît, instaure et individualise ce qu'il prend ainsi sous sa garde ; et pour autant ce regard d'élection n'objective, ni ne réifie, puisqu'il aboutit à aimer, donc à laisser se déployer par son retrait ce qu'il vient de poser. Le phénomène saturé irréductible vient donc de transmuer le *Je* en un témoin, en son témoin. (ii) Dès lors, le paradoxe, loin de devenir étale, va se redoubler : à la saturation première (accomplir les commandements de la Loi concernant autrui), le regard irregardable ajoute une saturation de la saturation – vendre ses biens « quels qu'ils soient » et en « donner [le prix] aux pauvres ». Le dernier type de la saturation implique son redoublement : il faut non seulement respecter le regard des pauvres (ne pas les objectiver, mais en reconnaître l'originarité), et, pour y parvenir, venir au-devant du regard irregardable du Christ, mais aussi annuler toute possession et toute originarité pour se « donner » aux pauvres, donc au premier d'entre eux. Ainsi, lorsque le jeune homme décide de rester riche, il avoue ainsi demeurer pris entre deux états du paradoxe : la saturation intuitive et la saturation au-delà d'elle-même, la saturation au second degré. – Nous retrouvons donc bien, dans la figure du Christ, non seulement les quatre types du paradoxe, mais le redoublement de la saturation qui définit le dernier d'entre eux.

Ou bien, ou bien

Le phénomène saturé culmine donc dans le paradoxe du type de la révélation, tel qu'il concentre en lui – comme la figure du Christ en établit la possibilité – à la fois un événement, une idole, une chair et une icône. La saturation s'outrepasse elle-même, excède le concept

même de maximum et donne son phénomène enfin sans retenue, ni réserve. Nous disposons ainsi pour la première fois d'un modèle de phénoménalité approprié aux phénomènes ni pauvres, ni communs. En effet, lorsque ces phénomènes apparaissent à plein, c'est-à-dire se donnent sans réserve, ils n'y parviennent ni selon l'évidence cartésienne adaptée aux seuls objets, ni suivant la manifesteté *(geoffenbart sein)* du concept (à quoi Hegel réduit sans motif la révélation, *Offenbarung*), ni à l'ouverture avec retrait de l'*Ereignis* (auquel Heidegger prétend confier l'advenue d'un éventuel « dieu »). Si la Révélation de Dieu comme se montrant à partir de lui-même peut avoir jamais lieu de fait, il faut que la phénoménologie redéfinisse ses propres limites et apprenne à les outrepasser suivant des procédures nettes et rigoureuses, c'est-à-dire qu'elle dessine l'une de ses figures possibles comme un paradoxe des paradoxes, saturé d'intuition au second degré, en un mot phénomène de révélation. Sinon, elle répétera la dénégation absurde à quoi se sont obstinées la métaphysique et la « question de l'être » : plutôt raturer ou défigurer la possibilité de la Révélation, que redéfinir les conditions transcendantales de la manifestation pour y admettre ne fût-ce que la possibilité d'un phénomène de révélation. Le débat se résume ici en une alternative fort simple : faut-il borner la possibilité de l'apparaître de Dieu aux limites ininterrogées et supposées intangibles de l'une ou l'autre figure de la philosophie et de la phénoménologie, ou doit-on élargir la possibilité en phénoménologie à la mesure de la possibilité de manifestation que demande la question de Dieu ? – On ne doit pas, une fois encore, objecter au phénomène de révélation esquissé ici l'argument que Husserl met la transcendance de Dieu entre parenthèses ; en effet, bien qu'en apparence incontestable, il ne tient pas pour les motifs qui suivent. *a)* Husserl ne soumet ce qu'il nomme « Dieu » à la réduction, qu'autant qu'il le définit par la transcendance (et qu'il rapproche cette particulière transcendance de celle, bien différente en fait, de l'objet selon l'attitude naturelle) : or, dans la Révélation et la *théo*-logie, Dieu se caractérise aussi bien, voire surtout, par l'immanence radicale à la conscience, donc, en ce sens, se renforcerait d'une réduction. *b)* Husserl n'envisage de réduire le « Dieu » transcendant qu'en l'identifiant ici à un « "fondement",

Grund» ; or cette dénomination métaphysique par excellence ne saurait concerner les noms *théo*-logiques de Dieu, à quoi précisément entend faire enfin droit le phénomène de révélation[1]. *c)* Il ne s'agit ici que d'admettre la *possibilité* du phénomène de révélation (et non pas, encore une fois, du *fait* d'une Révélation) ; or cette possibilité ne met pas en question la réduction, puisqu'elle se dessine entièrement dans et à partir de l'immanence radicale du phénomène ; non seulement le phénomène de révélation ne se montre lui aussi qu'autant qu'il se donne, mais il ne doit l'excellence de sa visibilité qu'à la donation hors du (droit) commun que lui assure sa saturation de saturation. Autrement dit, à titre de paradoxe des paradoxes, le phénomène de révélation ne fait qu'accomplir à fond l'immanence du phénomène donné en le portant d'abord à saturation, puis à saturation redoublée ; il se borne ainsi à produire l'ultime variation de la figure unique du phénomène donné, dont il garde toutes les déterminations (anamorphose, arrivage, fait accompli, incident, événement), les porte à saturation (événement historique, idole, chair, icône) et les rassemble en une seule apparition. *d)* Si danger il devait y avoir ici, il résiderait plus dans la phénoménalisation formelle et, en un sens, encore transcendantale de la question de Dieu que dans une quelconque théologisation de la phénoménalité ; il se pourrait en effet que le fait de la Révélation provoque et évoque des figures et des stratégies de manifestation et de révélation beaucoup plus puissantes et subtiles que ce que la phénoménologie, même poussée jusqu'au phénomène de révélation (paradoxe des paradoxes), pourra jamais laisser deviner. – Quoi qu'il en soit, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on s'enquière du droit de Dieu à s'inscrire dans la phénoménalité. L'étonnant semble plutôt qu'on s'obstine – et sans raison conceptuelle – à lui dénier ce droit, ou plutôt qu'on ne s'étonne même plus de ce refus têtu.

Mais une autre objection surgit, beaucoup plus sérieuse parce que moins polémique et mieux centrée sur l'enjeu. Elle distingue une contradiction entre d'une part la description du phénomène de révéla-

1. Husserl, *Idées directrices...*, I, § 58, Hua. III, p. 139 ; tr. fr., p. 192 sq. (cité *supra*, Livre II, § 7, p. 106, n. 1.

tion selon le fil conducteur de la saturation intuitive et, de l'autre, la tradition constante de l'apophatisme, où Dieu ne se connaît que comme inconnu, dans la « nuit » des sens et des concepts, donc dans une pénurie intuitive radicale[1]. La réponse à cette interrogation permettra aussi de préciser le statut de la saturation de saturation. *a)* D'abord, un phénomène saturé ne peut par définition se laisser voir selon une intuition définie, simplement manquante ou suffisante ; l'intuition saturante ne peut pas ne pas éblouir et ne donner à voir, en un premier temps, que son éblouissement, plutôt qu'un spectacle quelconque (§ 22). Dès lors, la saturation intuitive peut parfaitement se traduire par l'impossibilité, au moins provisoire, de voir quelque *chose* et ainsi paraître comme un manque d'intuition. Pour ne s'en tenir qu'à un des paradigmes du seul phénomène saturé (sans pousser jusqu'à son redoublement), considérons le visage : il sature sans conteste la phénoménalité, puisqu'il renverse l'intentionnalité et submerge mon regard par le sien ; pourtant ce contre-regard ne me fait encontre qu'en restant invisible, du moins à titre d'objet et d'étant – à strictement parler, il n'y a rien à voir ; c'est d'ailleurs pourquoi, la plupart du temps, je ne vois pas le visage d'autrui comme visage d'autrui, parce que m'échappe l'invisible de son regard ; et sitôt disparu cet invisible, je peux recommencer à voir son visage comme un simple objet et un étant disponible dans la visibilité (visage beau ou laid, désirable, méprisable, etc.). Le même paradoxe se vérifie pour l'événement historique, le tableau (l'idole) et la chair : il n'y a proprement rien à voir lorsqu'ils se donnent pour tels. En effet, la saturation intuitive n'équivaut jamais trivialement à donner une grande (ou trop grande) quantité d'intuition pour simplement combler un concept afin d'y mieux percevoir un objet ; car ce premier degré de l'excès peut encore définir un phénomène de droit commun, où l'objectivité serait simplement brouillée, mais non dépassée. Au contraire, si la saturation donne trop d'intuition, elle donne donc toujours d'autant moins d'objectivité. Du point de vue de l'objectivité, on peut et doit donc tout à fait dire – et

1. Position que nous avions reprise dans *Dieu sans l'être*. Nous devons cette objection, en termes proches, à D. Franck et T. Carlson.

sans aucune contradiction – que le phénomène saturé ne donne rien à voir. *b)* On notera ensuite que la déception des sens et de l'entendement indique évidemment qu'il n'y a rien (aucune chose) à percevoir, mais non pas que l'intuition manque ; simplement le paradoxe et surtout le phénomène de révélation ne s'emploient jamais à construire un objet, mais toujours à provoquer l'imprévisibilité, l'excès, l'absolu ou l'assignation à témoigner – bref à affecter la chair et à la saturer d'intuition. Les moments et les mouvements de cette saturation non objectivante deviennent alors, à des degrés différents, l'affaire aussi bien de la théologie mystique que de l'analyse romanesque ou de la cure analytique – dans tous ces cas, la saturation intuitive ne concerne en rien l'objectité, ou plutôt rien de l'objet, donc équivaut à son manque ; mais le manque de l'objet n'équivaut pas à une pénurie de la donation, car la donation saturée donne beaucoup plus (et mieux) que des objets. *c)* On remarquera enfin que si la pénurie (ainsi entendue comme pénurie d'objet) faisait défaut et si le manque manquait, la manifestation non seulement ne s'accroîtrait pas, mais elle s'affaiblirait ; en effet, il y va ici de la possibilité du phénomène de révélation, où l'excès d'intuition se redouble en un paradoxe des paradoxes ; il s'agit donc de laisser venir à la manifestation un phénomène qui se donne de telle manière que rien de plus manifeste ne puisse se donner – *id quo nihil manifestius donari potest.* Nous demandons alors : le moment de dénégation qu'impose l'excès redoublé de l'intuition diminue-t-il la donation de *ce* phénomène, la confirme-t-il plutôt, ou même y ajoute-t-il ? Si le *phénomène* de révélation pouvait se voir sans manque, sans indétermination, ni éblouissement se manifesterait-il plus parfaitement comme phénomène *de révélation,* ou au contraire ne se disqualifierait-il pas d'autant ? N'appartient-il pas essentiellement au paradoxe et à son apparition de contredire le cours de l'apparition en général, de se donner comme un *para*-doxe, et pas seulement comme un para-*doxe* ? Il faut ici enfin commencer à ne plus définir le phénomène saturé par la simple inversion des déterminations du phénomène de droit commun ; avec le phénomène de révélation, nous parvenons au point où il faut se libérer non plus seulement de ces déterminations (métaphysiques ou phénoménologiques), mais même de leur destruc-

tion. Le paradoxe des paradoxes n'a pas plus à choisir entre la kataphase et l'apophase qu'entre la saturation et la pénurie d'intuition – il les utilise toutes pour pousser à son terme la phénoménalité de ce qui ne se montre qu'autant qu'il se donne.

Le donné sans intuition – une question

Dès lors, nous pouvons affronter une difficulté que, depuis le début de notre démarche, nous n'avons cessé de rencontrer et d'esquiver à la fois. Elle se formule ainsi : si le privilège de l'intuition tient à son caractère de donation (§ 20), comment expliquer que souvent la donation s'accomplisse sans intuition[1] ? La réponse se déduit du principe qui vient de se dégager – lorsque la donation ne donne plus d'objet ou d'étant, mais un pur donné, elle ne s'exerce plus par intuition ; ou plutôt l'alternative entre une pénurie ou une saturation de l'intuition alors mise en œuvre devient indécidable. De ces donnés purs, à la fois vides et saturés d'intuition, on peut distinguer trois types. *a)* Les cas où la donation fait se montrer des phénomènes par définition non objectivables, donc sans intuition remplissant une visée intentionnelle d'objet ; ainsi « donner le temps » ne donne rien (aucune chose, aucun objet), donc ne mobilise aucune intuition ; pourtant, en donnant le non-objet par excellence, le temps, la donation accorde à toutes les choses qui en bénéficient la possibilité de se donner et re-donner à elles-mêmes ; donner le temps revient à donner la non-effectivité elle-même, qui n'est pas rien, puisqu'elle assure la possibilité à tout ce qui est. De même « donner la vie » ne donne en fait rien, puisque la chair dispose intrinsèquement de son pouvoir-vivre et que la « vie » reste l'absente par excellence de toute la science biologique ; pourtant ce « rien » ne dit pas rien : celui à qui il a été donné et aussi longtemps qu'il le reçoit garde la possibilité de vivre en et de lui-même ; la vie n'a jamais statut d'objet, aussi doit-elle se donner sans intuition de remplissement (ni concept à remplir) ; mais ainsi elle appa-

1. Voir *supra*, Livre I, § 4-5, p. 60 sq., et Livre II, § 11, p. 147 sq. (dont p. 151, n. 1).

raît d'autant plus comme pure possibilité donnée, qu'elle-même donne leur possibilité aux phénomènes objectifs et étants. Donation sans intuition par défaut. *b)* Il se trouve ensuite des cas où la donation fait se montrer des phénomènes de non-étants, de ce qui ne doit par définition pas être, qui ne peut apparaître qu'en tant qu'il se donne hors d'être. Ainsi « donner la mort » revient à donner non seulement aucun étant, mais à l'état de n'être plus, puisque la mort même ne peut pas plus être qu'elle ne peut laisser être ce qu'elle atteint ; il ne s'agit pas seulement de donner l'impossibilité de l'étant, mais donner l'impossibilité elle-même comme directement non-étant. Parallèlement « donner sa vie » (qui parfois équivaut étrangement à « donner sa mort », « se donner à la mort ») pour autrui (quel qu'il soit, individuel, collectif, abstrait, fini ou infini) implique de lui donner (donc de se donner à lui comme) un non-étant ; la donation consiste précisément et explicitement en cette disparition de toute étantité ; et elle s'annulerait en retour si « la mort » ou « ma vie » retrouvaient une positivité ontique. Donation sans intuition par définition. *c)* Se présentent enfin des cas où la donation laisse se montrer des phénomènes qui excèdent toute étantité et objectité, donc les comprennent. Ainsi « donner sa parole » indique un don toujours encore à venir, d'autant plus encore à venir qu'il s'est déjà longtemps accompli ; le soldat ou l'amant, également engagés à risquer leur vie dans un dur combat, doivent toujours plus tenir leur parole qu'ils l'ont déjà non seulement donnée, mais maintenue ; plus ils la réalisent, moins ils se dispensent de la tenir ; plus elle a été, moins elle s'assure d'être encore ; en effet, elle ne porte sur aucun objet, ni étant, mais sur la temporalité même de ce qui se montre grâce à la parole donnée. Ainsi en va-t-il aussi lorsque l'on « donne la paix », « donne le sens *(Sinngebung)* », ou « donne un visage à... ». Donation sans intuition par excès. Toutes ces donations parviennent à donner des paradoxes (phénomènes saturés) sans intuition, ou sans que l'on puisse décider entre excès et pénurie. Nous nommerons les phénomènes de révélation (saturation de saturation), où l'excès du don peut endosser l'aspect de la pénurie, du titre de l'*abandonné*[1].

1. Voir *infra*, Livre V, § 30, p. 324 sq.

Nous avons ainsi non seulement dégagé une topique du phénomène en général, mais surtout nous l'avons élargie jusqu'à y faire droit à un type jusqu'alors réprimé ou dénié, le paradoxe ou phénomène saturé, jusqu'à sa figure la plus complexe, le phénomène de révélation. Cet élargissement n'a pas pour résultat principal de permettre de reconnaître une possibilité phénoménologique au fait éventuel de la Révélation (bien qu'il s'agisse là d'une avancée remarquable par rapport à la métaphysique) ; il a pour effet essentiel de déployer la définition préalablement gagnée du phénomène – ce qui se montre à la mesure où il se donne (Livre I, § 6) – jusqu'à ses ultimes ressources, pour aboutir à cette dernière : ce qui se donne à la mesure où il se révèle. Certes, cette radicalisation ne vaut pas que pour tout phénomène donné (Livre III), ni même pour tout phénomène saturé (paradoxe, Livre IV, § 20-22), mais seulement pour le phénomène saturé au second degré (paradoxe des paradoxes, § 24). Pourtant ce phénomène exceptionnel s'inscrit toujours dans la définition générale du phénomène comme donné, à titre de simple quoique remarquable variation de la donation phénoménologique originaire. Il l'accomplit, mais parce qu'il en provient.

Livre V
L'adonné

§ 25. Les apories du « sujet »

Du « sujet » à l'attributaire

Le phénomène se manifeste donc en tant qu'il se donne (Livre III) et autant qu'il se donne (Livre IV). Or, pour se manifester aussi bien que pour se donner, il faut d'abord que le « soi » à partir duquel se déploie le phénomène s'atteste comme tel. Il n'y parvient cependant qu'en se réappropriant le centre de gravité de la phénoménalité, donc en assumant l'origine de son propre événement ; ainsi seulement, pourra-t-il s'arracher au statut aliéné de l'objet – tel qu'il remet toute maîtrise de sa propre visibilité à la régence d'un *Je* constituant, qui, de l'extérieur, le définit et le produit. Le phénomène ne se donne et ne se montre, qu'en se confirmant comme un « soi » ; et ce « soi » ne s'atteste qu'à l'encontre de toute prétention exclusivement transcendantale du *Je*. La récupération par le « soi » du phénomène en personne de l'initiative sur sa propre phénoménalité oblige dès lors à redéfinir le *Je* au fil conducteur de son anamorphose (§ 13), comme son simple témoin (§ 22). Cette mutation pourtant induirait en confusion, voire égarerait dans le psychologisme le plus trivial, si elle ne se réglait pas strictement sur la phénoménalité même que le « soi » rend au phénomène : s'il se donne pour se montrer, il faut donc qu'en toute rigueur il

désigne le point (aveugle, aveuglé ou patent et illuminé) où et auquel il se donne. En se donnant, ce qui se montre désigne aussi et nécessairement ce à qui ou à quoi il s'abandonne et sans lequel il ne saurait non plus apparaître. Et il ne faut pas se hâter ici de décider si le phénomène donné se montre à un « à qui » (déjà trop psychologique) ou un « à quoi » (trop neutre encore), car l'un et l'autre doivent se comprendre à partir de l'émergence d'une fonction de pur attributaire de la donation. Le « soi » du phénomène – dès lors qu'il se rétablit contre l'objectité – transmue décidément le *Je* en un témoin, selon une anamorphose contraignante, parce qu'il inverse d'abord le nominatif (le sujet déjà, tel que la grammaire le pose) en un datif plus originel, qui désigne (grammaticalement encore) l'« à qu[o]i » de son attributaire. Et certes un tel attributaire ne succède à ce que la métaphysique entendait par « sujet », que parce qu'il s'y oppose de front ; pourtant, cette opposition ne tient pas seulement à ce que l'attributaire vient après le phénomène, au lieu que le « sujet » le prévoit ou le provoque ; mais surtout à ce que, comme tel, l'attributaire ne peut plus prétendre posséder, ni produire de phénomène. Il n'entretient désormais plus avec le phénomène de relation de possession, mais un rapport purement allocatif, de contiguïté certes, mais d'écart irréductible, bref d'usufruit sans limite, mais aussi sans aucune garantie – dépossession d'autant plus radicale que plus le phénomène se donne continûment et sans retour, plus il prouve qu'il se montre de soi, donc atteste la priorité phénoménologique de son « soi » sur tout attributaire possible. L'attributaire vient donc après le « sujet », au double sens de succéder à sa figure métaphysique et surtout de procéder du phénomène, sans le prévenir ni le produire.

A la figure si originaire de l'attributaire, il semble pourtant possible d'adresser deux objections, l'une métaphysique, l'autre phénoménologique. *a)* L'objection métaphysique s'énoncerait ainsi : à tout le moins, quoique ce soit sur le mode très unilatéral et aliéné de l'objectité, le « sujet » assure une phénoménalité au phénomène en « accompagnant » toute représentation d'objet de la représentation plus originaire du « je pense ». Car, selon Kant, le « ... *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ; sinon quelque chose pour-

rait se représenter à moi sans pouvoir du tout se penser, ce qui reviendrait à rien de moins qu'à rendre la représentation soit impossible, soit à tout le moins nulle [*nichts,* rien] pour moi »[1]. La phénoménalité se rétrécit certes ici à la représentation, qui implique un *Je,* mais, même ainsi appauvrie, elle s'accomplit : le phénomène apparaît effectivement, quoique ravalé à l'objectité et aliéné au « sujet ». Ne pourrait-on pas demander en retour si l'attributaire assure encore aussi bien la phénoménalité du phénomène, dès lors qu'il ne synthétise plus, comme le *Je,* le divers de l'intuition par un acte de la spontanéité de l'entendement ? Mais précisément, va-t-il de soi que le lien nécessaire entre toute représentation et celle du « je pense » – ce que Kant nomme un accompagnement – équivale à la synthèse du divers représenté (du phénomène) par l'unité du concept, donc par l'entendement et finalement par la spontanéité du *Je ?* Car c'est une chose d'admettre qu'aucun phénomène n'échappe à sa représentation (entendue du moins au sens le plus large d'une présentation à...), et par suite que tout phénomène présentable à... implique aussi « ... la représentation *je suis,* qui exprime la conscience qui peut accompagner toute pensée »[2] – puisque même les phénomènes qui ressortissent au paradoxe admettent toujours un rapport essentiel (quoique brouillé) à la représentation (§ 23). Mais c'est une tout autre affaire que d'interpréter cet accompagnement de chaque pensée (à présenter à...) par la pensée du *Je* comme une synthèse du phénomène selon un « acte de la spontanéité »[3], donc sa production par imagination (voire concept d'entendement). Pourquoi écarterait-on une autre possibilité – que la représentation qui accompagne toute représentation ne se dise pas dans un « je pense » (donc dans la spontanéité de l'entendement), mais dans un « je sens » (selon l'affection de la sensibilité) ? Même à s'en tenir à la

1. *Critique de la raison pure,* § 16, B 131 sq.

2. *Critique de la raison pure,* B 277. – On sait que Kant définit cette pensée d'accompagnement aussi bien par le « Je pense » que par le « Je suis » (ici, en B XL, etc.), puisque ce dernier n'ajoute rien (aucune intuition) au premier, sinon la tautologie que je suis une unité – absolue, mais logique et donc vide – en tant que je suis pensant (A 354-5).

3. *Critique de la raison pure,* § 16, B 131 sq. *(ibid.)*

double formalité *a priori* retenue par Kant, pourquoi la représentation accompagnatrice de la phénoménalité ne pourrait-elle pas *aussi* consister dans la réceptivité de la sensibilité envers l'intuition ? Ne devrait-elle pas même consister *d'abord* dans cette représentation sensible, puisque précisément pour Kant lui-même l'intuition bénéficie seule du privilège de donation ? Et, puisque Kant lui-même la définit comme « ... la représentation, qui peut être *donnée avant* toute pensée »[1], pourquoi la subordonne-t-il à l'unité originairement synthétique de l'aperception, au lieu de lui reconnaître l'antériorité inconditionnée d'une attribution provoquant un attributaire ? Au contraire, si, d'une part, la sensibilité donne en tant que passivité réceptrice, si, de l'autre, la pensée (peut-on encore ici dire « représentation » ?) accompagnatrice de toutes les autres présentations à... peut consister plus originairement en un « je sens » ou « je suis affecté », qu'en un « je pense », alors ne devrait-on pas admettre, dans le cadre même des hypothèses de Kant, que le « sujet » prétendu transcendantal, spontané et producteur doive le céder à ce que nous nommons l'attributaire – à l'« à qu[o]i » se donne le phénomène tel qu'il se montre à partir de soi et comme le « soi » ? Si donc une antériorité *a priori* pure intervient dans les deux cas, aussi bien pour un « je suis affecté » que pour un « je pense », elle ne suffit donc pas à établir une hiérarchie au profit du second. Il faut donc admettre que, pour Kant, la différence tient en fait à un autre critère, plus dissimulé ; de fait, c'est parce que la synthèse et la spontanéité se voient implicitement reconnaître un caractère originaire, que l'entendement précède la sensibilité et que le « sujet » offusque l'attributaire. Or, précisément, comme l'unité originairement synthétique de l'aperception présuppose la donation du divers de l'intuition, ne devrait-on pas inverser la hiérarchie et définir l'*a priori* par la passivité de la sensibilité, réceptrice de la donation (§ 1), donc par l'attribu-

1. *Critique de la raison pure*, § 16, B 131 sq. (*ibid.*, nous soulignons). – Ce renversement ne conduirait d'ailleurs qu'à reconnaître l'ultime conséquence de l'antériorité de « la synthèse de l'appréhension dans l'intuition » sur celles de « la reproduction dans l'imagination » et de « la recognition dans le concept » – à savoir l'antériorité de la donation par intuition, donc de l'attributaire « à qu[o]i » elle advient.

taire – et non plus par le « sujet » apercevant ? Il ne va donc absolument pas de soi que l'unité synthétique de l'aperception – ni donc le « sujet » de la synthèse – mérite le titre d'origine. Le *Je* pourrait en effet exercer la fonction originaire aussi bien, voire plus légitimement comme un « je suis affecté » que comme un « je pense ». Ainsi, l'objection métaphysique fournit-elle l'argument qui la réfute.

Reste *b)* l'objection phénoménologique. Le phénomène se montre en tant et autant qu'il se donne ; mais le don, qui se donne également (quoique sur le mode particulier, car impropre, de l'échange) peut se lire aussi bien sans donataire (§ 9) que sans donateur (§ 10), ni don donné (§ 11). Dès lors, pourquoi privilégier ici, sous le titre de l'attributaire, la seule détermination du don par le donataire « à qu[o]i » il se donne ? Si l'on retenait en effet, comme cela reste parfaitement légitime, la détermination du don donné par un donateur sans donataire, sa phénoménalité n'aboutirait-elle pas à requalifier son auteur et son acteur, donc à restaurer quasiment un « sujet » [se] sachant donner ? La cohérence de cet argument ne doit pas masquer sa limite : nous avons établi que la description du phénomène du don ne commande pas celle de la donation, mais en dépend, parce que la phénoménalité de la donation pure détruit et se libère de la réversibilité du modèle de l'échange, qui restreint et gauchit l'économie du don (et elle seule). Plus précisément, si le don peut par abstraction du commerce (§ 8) se décrire aussi bien du point de vue du donateur (sans donataire) que du point de vue du donataire (sans donateur), dès lors qu'il se trouve finalement totalement compris à partir du phénomène donné et comme l'un de ses dérivés (facultatif), il doit, en rigueur phénoménologique, se décrire résolument et essentiellement suivant une situation précise – celle du donataire (éventuellement sans donateur, ni don donné) recevant le phénomène (§ 12). Pourquoi ? Précisément parce qu'il appartient à la définition ultime du phénomène de ne se montrer qu'en tant et qu'autant qu'il se donne ; et s'il se donne à partir de son « soi », à titre de fonds phénoménologique irréductible, il se montre donc comme intrinsèquement à recevoir ; en sorte que, si l'on prétend le produire ou seulement le départir ou le délivrer en prétendant exercer sur lui une fonction de donateur, il se dérobe immédiatement à sa

visibilité propre et s'offusque comme donné. La parité du donateur et du donataire ne vaut que pour le don (et encore, vu abstraitement à partir du commerce), non point pour le phénomène donné, qui, lui, en tant et autant qu'il se donne, ne se montre qu'à un donataire – en l'occurrence un attributaire – et jamais à un donateur – en l'occurrence un « sujet » supposé producteur d'objet. L'objection phénoménologique ne conduit ainsi qu'à lever l'ambiguïté qui grevait la similitude seulement provisoire entre les phénoménologies du don et du donné.

L'attributaire s'impose donc à l'encontre et à la place du « sujet » en stricte conséquence de la donation du phénomène. Mais cette percée n'aurait qu'une importance relative, si elle ne permettait pas (i) de faire un pas en retrait hors de la subjectivité du « sujet » supposé par la métaphysique, en sorte d'en voir et stigmatiser clairement les apories ; (ii) d'assumer ces apories mêmes, pour entreprendre de les percer et ainsi de dessiner les traits irréductibles de l'attributaire « à qu[o]i » seul se montre ce qui se donne.

Objections formelles au Je *transcendantal*

En effet, le « sujet » ne doit pas sa disqualification contemporaine à quelque polémique obstinément négatrice ou idéologiquement biaisée, comme le font accroire quelques récentes herméneutiques réactives. Il la doit à son impuissance sans cesse confirmée à faire droit aux caractères pourtant les plus patents de son propre phénomène. Pour recenser ces insuffisances, nous distinguerons d'abord quatre apories formelles du « sujet » réduit au « je pense », deux selon qu'on le prend à titre de « sujet » transcendantal, deux autres, à titre de « moi » empirique ; nous les reconduirons ensuite à une seule aporie phénoménologique. *a)* A titre de *Je* transcendantal, le « je pense » ne peut accomplir *aucune individuation.* Parce qu'elle exerce une pure fonction abstraite, « ... la représentation *Je* n'embrasse pas en elle la moindre diversité et elle est une unité absolue (bien que purement logique) » ; elle unifie les diversités, précisément parce qu'elle reste une vide unité, veuve de toute particularité ; elle intervient donc comme « ... une et la même

dans toute conscience», en sorte d'interdire que «... j'aie un soi aussi différent et multicolore *[ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst]*, que j'ai de représentations [diverses] dont je suis conscient»[1]. Le «sujet» assure sa transcendantalité au prix de sa privation de toute qualité, il établit donc son universalité au détriment de son identité. Il reproduit ainsi l'unicité de l'intellect agent, que l'interprétation d'Aristote par Averroès avait déjà opposé à la multiplicité (empirique) des entendements passifs, mais seuls individualisés. Que, dans cette même tradition, obstinée à éradiquer jusqu'à la simple prétention à un «soi» individuel, l'individuation se trouve à la fin très logiquement abandonnée à la matière et donc condamnée sans retour à l'inintelligibilité, confirme simplement que le «je pense», entendu transcendantalement, ne peut précisément jamais dire, ni se dire «je»; ou, s'il le dit, il ne peut l'accomplir comme le sien, parce qu'il n'y peut atteindre aucun «soi». Tout se passe comme si le «je pense», qui prétend avoir pour fonction et fondation d'aliéner le «soi» du phénomène en l'objectivant, perdait dans cette destruction d'abord et surtout son propre «soi». D'où un dilemme évident: si le «je pense» à titre transcendantal ne permet pas, mieux, interdit l'individuation du «je», faut-il renoncer à penser la subjectivité jusqu'à son irréductible individuation, ou renoncer à penser l'individualité du «je» à partir de la figure transcendantale du «je pense»? Bien entendu, entre ces deux voies, nous suivrons la deuxième – penser le «je» suivant une détermination plus originaire que le «je pense» lui-même et demander à l'attributaire de nous conduire jusqu'à l'individualité dernière d'un «soi». *b)* A titre de *Je* transcendantal, le «je pense» ne peut non plus se libérer du *solipsisme*. Il ne s'agit pas seulement de la difficulté classique à démontrer l'existence du monde extérieur (Descartes, Malebranche, Berkeley, Kant, etc.), qui se limite à une région de l'étant et reste de droit toujours surmontable (Husserl, Heidegger). Il s'agit surtout des implications transcendantales du primat d'un «je pense» qui accompagnerait toute autre représentation: un tel dispositif suppose que toute

1. *Critique de la raison pure*, respectivement A 355, B 132 et B 134.

représentation équivaille, dans son fond, à une représentation de soi, que toute *cogitatio* recèle une *cogitatio sui,* donc que tout « je pense » se développe implicitement en un « je me pense » – implication que nous noterons désormais par un « je [me] pense ». Pareille circularité ne produit pas seulement la tautologie formelle du « je pense » comme « je suis »[1], elle imite surtout l'identité entre l'essence et l'existence déployée par le prétendu « argument ontologique » ou par la *causa sui* : toute pensée (de quelque essence que ce soit) comprend en elle l'existence (le primat ontico-épistémique) du *Je* comme « je pense », dont l'essence suffit à causer sa propre existence ; d'où cette conséquence, qu'aucune pensée n'intervient qui ne donne d'abord à penser, avant elle-même, le « je [me] pense ». Et, même si l'on admettait le bien-fondé de ce solipsisme de principe (Berkeley), on ne pourrait tolérer l'inadéquation qu'il entraîne dans la simple description du « sujet » : en lui-même en effet, le primat du « je [me] pense » non seulement ne permet pas de rendre compte de la finitude du « sujet », mais l'interdit radicalement. Car, si Kant maintient cette finitude, c'est parce qu'il redouble la spontanéité du « je pense » par la réceptivité de la sensibilité, alors que Husserl ne cesse au contraire de laisser dériver son *Je* transcendantal vers l'indéfinité et l'unicité universelle, parce qu'il maintient toujours la primauté de l'activité sur la passivité et de la visée intentionnelle sur le remplissement intuitif. Inversement, Heidegger ne rétablit aussi nettement la finitude, que parce qu'il arrache d'abord le *Dasein* au prestige de l'attitude théorique et du « je [me] pense », par l'être-au-monde, la tournure *[Bewandtnis]* et la facticité. D'ailleurs, Descartes n'aurait pas, le premier, retenu l'*ego* dans la finitude, s'il n'avait pris soin d'encadrer la *cogitatio sui* d'un côté par le doute et la création des vérités éternelles et, de l'autre, par sa volonté formellement infinie. Il semble donc clair que le privilège accordé au seul et unique « je pense » pour décrire la subjectivité aboutit à en contredire ou ignorer le trait pourtant essentiel – sa finitude. Ici encore s'instaure un dilemme : faut-il renoncer à penser la finitude du

1. *Critique de la raison pure,* A 355.

« sujet » pour maintenir le privilège du « je pense », ou bien en finir avec le « je pense » pour faire droit à la finitude du « sujet », ou plutôt de l'attributaire qui vient après lui ? Nous inclinons vers la deuxième solution.

Objections formelles au moi *empirique*

Ces deux apories (non-individuation, solipsisme) découlent directement de l'assignation au « je pense » de la fonction de *Je* transcendantal. Les éviterait-on en lui épargnant cette fonction et en l'interprétant comme un « moi » empirique ? Peut-être en effet, mais au prix d'une conséquence radicale : un tel « moi », supposé empirique, porterait en fait déjà certains des caractères de ce que nous introduisons sous le titre de l'attributaire, plutôt que ceux du *Je,* même repris par l'empiricité. D'où deux dernières apories. *c)* L'empiricité essentielle du « moi » tient au fait que le premier acte du « je pense », bref de la spontanéité de l'entendement, consiste en une synthèse du divers, donc qu'il vient après (ou avec) l'advenue de ce divers dans l'intuition. Le premier acte – « je pense » – ne peut qu'« accompagner » en second l'arrivage de l'intuition. Il en dépend donc. Ce que Kant avait déjà ainsi suggéré – si l'intuition précède l'entendement selon la donation, alors le moi empirique prévient l'unité originairement synthétique du « je pense » (l'aperception) –, il revient à Husserl de l'avoir exemplairement formalisé : l'originaire n'appartient pas au *Je* transcendantal de l'intentionnalité ou de la constitution, mais à l'impression temporelle sans cesse nouvelle, qui surgit *en avant* de celle qu'elle rend ainsi immédiatement révolue, quoique retenue dans la première présence. Seule *l'impression originaire* du temps vivant est première, non plus l'aperception de l'unité synthétique. Donc l'originaire se déplace du « je pense » de la représentation de soi selon l'entendement au « je suis affecté » dans l'intuition par l'instant toujours renouvelé, mais absolument sans précédent, qui vient pour ainsi dire éclater sur l'écran de ma conscience – l'éveiller, y disparaître et l'ouvrir ainsi à l'impression suivante, en charge à son tour de l'originarité. Pareil transfert de l'origine à l'impression temporelle ne relativise

pas seulement la prétention transcendantale du *Je* (formellement, quoique partiellement maintenue par Husserl) ; elle l'expose surtout à la donation radicale qu'exerce le temps sur la conscience, qui, du coup, change de statut. En effet, le « moi » empirique ne vient pas ici s'ajouter, comme facultativement, au « je pense » transcendantal ; car l'impression originaire, qui seule donne accès à la temporalité, ne pourrait absolument pas advenir à l'intérieur d'une unité déjà originairement synthétique, ni d'une constitution transcendantale d'objet (l'une et l'autre présupposant d'ailleurs cette temporalité qu'elles reçoivent et aménagent, mais ne produisent pas, ni ne provoquent). Au contraire, l'impression originaire n'advient que parce qu'elle se donne de part en part et sans rien d'objectivable ; elle n'entre ainsi dans la phénoménalité qu'autant que sa donation s'y trouve reçue comme l'unique événement originaire ; elle exige donc que le *Je*, sauf à l'ignorer totalement, renonce au statut de représentation accompagnatrice et originairement synthétisante, pour endosser la simple fonction de réceptivité, bref qu'il quitte le « je pense » pour le « je suis affecté ». Il ne s'agit donc pas ici, avec le « moi » empirique, d'une simple doublure ni d'un rival du *Je* transcendantal, mais déjà, sous ce titre ambigu et obscur, d'un retournement complet imposé à la subjectivité toute entière par la phénoménalité irréductible de l'impression originaire du temps. Ce phénomène particulier et seul absolu impose non seulement au *Je* transcendantal de le céder définitivement au « moi » empirique, mais surtout au « moi » empirique d'assurer sa primauté sur la seule réceptivité à la donation, donc de se soumettre parfaitement à elle. Plus : pareille réceptivité, instituée comme seul *a priori* convenable à la donation (temporelle) dont il s'agit enfin ici, définit exactement, aux lieu et place du *Je* et même du « moi », l'instance qui s'épuise entièrement dans la fonction de recevoir, l'« à qu[o]i », l'attributaire. L'aporie de l'empiricité conduit donc à renverser les deux faces de la subjectivité métaphysique au profit de la figure nouvelle, dont le datif succède au « sujet » (nominatif). *d)* L'aporie terminale tiendrait donc au *dédoublement* même du « sujet » entre un *Je* pur transcendantal et un « moi » empirique. Ce dédoublement signifie, au premier degré, que ce qui se donne de fait (le « moi ») n'a aucune dignité d'origine (pas transcendantal) et que

réciproquement ce qui exerce la fonction transcendantale ne peut, ni ne doit jamais se donner ; bref, il dénie directement à la donation son titre de dernier principe – de principe premier en tant qu'*a posteriori* (§ 1). Par suite, ce dédoublement reconnaît, sur le mode de la dénégation, que le « sujet » défini par le « je pense » premièrement se dérobe au statut de donné, puisqu'en fixant les conditions de l'expérience il se soustrait immédiatement au nombre des objets de l'expérience, au risque de contredire ainsi le « principe suprême des jugements synthétiques » qu'il prétendait assurer[1] ; et deuxièmement rend secondaire la donation elle-même, donc la récuse comme telle. Mais précisément, le fait qu'il se fixe et se fige ainsi sans donné, ni donation pourrait entretenir un rapport très étroit avec ses apories précédemment stigmatisées, car les impossibilités respectivement à s'individualiser, à s'ouvrir à l'altérité et à exercer la réceptivité originaire relèvent toutes d'un déficit de donation. En effet, s'individualiser revient à se donner soi-même selon la facticité d'un phénomène donné (§ 15), s'ouvrir à l'altérité équivaut à s'exposer à l'arrivage (§ 14) et à l'incident (§ 16) du phénomène donné, tandis que l'anamorphose (§ 13) assigne déjà à l'attributaire sa fonction de réceptivité envers l'événement (§ 17) du même et unique phénomène donné. S'individualiser signifie se mettre en jeu au sein du donné (empirie) à titre d'attributaire de la donation originaire (transcendantalité), donc rompre le solipsisme en vertu d'un « soi » lui-même donné et compris selon la donation. Inversement, les apories du « sujet » découlent toutes de la dénégation de son statut particulier de donné, à savoir de sa fonction précise d'attributaire – dénégation elle-même rendue inévitable par l'ignorance de la donation comme caractère phénoménologique universel de ce qui se montre en tant que tel. Les apories formelles qui disqualifient le « sujet » recouvrent ainsi exactement ses manquements phénoménologiques à la donation et à l'étant donné.

1. *Critique de la raison pure,* A 158/B 197.

« ... comme les autres phénomènes... »

Il devient désormais possible d'affronter l'aporie proprement phénoménologique du « sujet », qui tient en une défaillance unique : son mode d'apparition reste essentiellement déterminé par celui de l'objectité. En effet, en se réduisant à un « je pense », le « sujet » se focalise sur l'objet, dont il se fait exclusivement le présentateur et le représentant en vertu de l'essence de la représentation ; au point que, dès qu'il veut se représenter directement lui-même à lui-même, il ne dispose plus d'aucune autre possibilité, que d'assumer une fois de plus (et de trop) la phénoménalité la plus pauvre – celle de l'objet. « Je pense » s'ordonne à ce point à l'objet, que lui-même ne peut plus apparaître, ni s'apparaître que comme un autre objet, ou du moins dans l'horizon de l'objectité. Kant a stigmatisé cette aporie sans aucune ambiguïté : « ...comment puis-je dire : *moi,* comme intelligence et sujet *pensant, je* me connais moi-même comme objet *pensé,* pour autant que je suis en outre donné à moi-même dans l'intuition, [exactement] comme les autres phénomènes *[gleich anderen Phänomen],* [à savoir] non point comme je suis devant l'entendement, mais comme je m'apparaîs – [cette question donc] n'offre en soi ni plus ni moins de difficulté que [de savoir] comment je pourrais être pour moi-même en général un objet, et un objet pour l'intuition et la perception interne »[1]. Il faut donc bien conclure de cette extraordinaire séquence que je suis donc un objet à moi-même, ou plutôt que *Je* est un objet, dès qu'il doit m'apparaître ; en effet, puisque apparaître n'admet qu'une modalité, celle de l'objectité, *Je* apparaît « comme les autres phénomènes », donc comme « en général un objet pour moi ». Cela ne fait « ... ni plus ni moins de difficulté » pour mon propre cas que pour celui d'un phénomène quelconque – *« ... nulla difficultas... »,* disait déjà Descartes[2]. La fonction d'accompagnement de toute représentation, assignée à la

1. *Critique de la raison pure,* § 24, B 155-6.
2. *Meditatio III,* AT VII, 42, 30. Voir notre commentaire dans *Questions cartésiennes,* c. VI, § 3, *op. cit.,* p. 199 sq.

représentation de « je pense » (ou « je suis »), aboutit en fait à une ontologie et une phénoménologie d'imitation : *je* n'est et n'apparaît plus que sur le mode même des objets, qu'il devait simplement accompagner et auxquels il finit en fait par s'assimiler. Un tel « je pense » ne peut donc aucunement prétendre s'assurer les caractères propres d'une véritable subjectivité. Et Kant a parfaitement raison : de *son* « je pense », on ne peut dériver ni la personnalité, ni la simplicité (ni non plus l'individualité) ; mais, loin qu'on doive disqualifier pour autant ces caractères comme autant de paralogismes, il se pourrait au contraire que leur inaccessibilité même stigmatise définitivement l'impuissance radicale de toute phénoménalité de l'objet à faire apparaître quelque « sujet » que ce soit.

Nul mieux que Heidegger n'a vu et dénoncé cette insuffisance, la même chez Husserl que chez Kant – que le mode d'être et donc de phénoménalité approprié à ce qui seul peut dire *Je* s'y trouve essentiellement manqué, parce que toujours emprunté à celui de l'objet[1]. Pour surpasser cette défaillance, Heidegger substitue au « je pense » le *Dasein,* tel que, dans la figure du soin *[Sorge],* il s'identifie proprement : « Le *Dasein* devient "essentiel" dans l'existence authentique, qui [elle-même] se constitue comme résolution anticipatrice *[vorlaufende Entschlossenheit]*. »[2] – Il convient donc d'examiner si cette ultime détermination de son sens d'être permet au *Dasein* de surpasser le « sujet » – , ou si nous devons encore en attendre un autre. Il n'y aurait certes aucun sens à contester que *Sein und Zeit* mette non seulement en cause le *Je* transcendantal kantien (tel qu'il pourrait bien réapparaître en 1913), mais aussi le *Je* phénoménologique dans le fonds même que lui assignaient sans doute définitivement les *Recherches logiques,* en accomplissant une révolution radicale : le « sujet » n'avoue plus pour objectif l'objectivisation de l'objet, parce que l'instrument ultime de cette objectivisation – l'intentionnalité – n'a plus pour tâche de constituer des objets, mais celle d'ouvrir un monde. L'intentionnalité constitutrice d'objets certes demeure, mais réduite au rang d'un cas dérivé

1. Voir *Réduction et donation,* c. III, § 2, *op. cit.,* p. 123 sq.
2. *Sein und Zeit,* § 65, p. 323.

de la détermination fondamentale, l'être-dans-le-monde affectant celui qui n'est plus dans le monde comme un spectateur, même constituant ; il y est comme une partie prenante, éventuellement prise à partie par ce qui lui fait encontre. Le monde ne se résume plus dans la somme des objets constitués, puisque lui-même ne consiste en rien, ni même du tout, mais s'ouvre en [en faisant tout] un monde. Ce monde ne peut cependant ainsi s'ouvrir, que pour autant qu'auparavant il incombe au *Dasein* de faire l'ouverture en général par sa propre extase. Cette extase tient en ceci que, loin de se fonder sur son essence ou de fonder son essence sur un substrat propre (selon les deux postulations, kantienne et aristotélicienne, de la subjectivité), le *Dasein* est l'étant pour lequel il y va, à chaque fois, de rien de moins que de son être – bien mieux : l'étant pour lequel, lorsqu'il y va de *son* être, il y va aussi de *l'*être de tous les autres étants. Pareille appropriation de l'être au *je* – « L'être de cet étant est *à chaque fois mien [je meines]* »[1] – ne doit d'ailleurs pas s'interpréter comme une sujétion de l'être à la figure de *l'ego*, moins encore à un égoïsme transcendantal (contre la critique sans doute injustifiée de Lévinas) ; elle résulte plutôt de l'impossibilité faite aux autres étants d'atteindre leur être et surtout de l'impossibilité faite au seul *Dasein* d'accéder à l'être autrement qu'en s'y mettant proprement en jeu à la première personne – en s'y risquant comme l'on s'expose à la mort. L'être s'ouvre au *Dasein* comme la mort l'affecte de possibilité : en personne, en première personne, sur le mode de l'insubstituabilité. La « mienneté » de l'être n'indique plus que le *je* subsisterait en une subjectivité essentiellement inébranlable, mais que l'être reste inaccessible au *Dasein* (et donc absolument voilé) tant que celui-ci ne se risque pas à s'y exposer sans réserve ni certitude, comme à la possibilité de l'impossibilité. L'être-pour-la-mort accorde donc au *Dasein* ce que le « je [me] pense » manquait toujours : l'individuation insubstituable, l'ipséité irrémédiable. Ici, pour la première fois se trouve dissipée la principale ambiguïté de l'*ego* cartésien, sa dualité transcendantale et empirique.

1. *Sein und Zeit,* § 9, p. 41.

La constance du Soi

Cet accomplissement, si remarquable soit-il, ne suffit pourtant pas à percer toutes les apories métaphysiques du « sujet ». Le *Dasein* reste en effet encore exposé au solipsisme et à l'objectité d'un substrat. *a)* A quelle condition sa « mienneté » individualise-t-elle le *Dasein* ? La réponse tient en une formule : « La résolution *[Entschlossenheit]* est un mode privilégié de l'ouverture *[Erschlossenheit]* du *Dasein.* »[1] En effet, la résolution anticipatrice dégage l'être du *Dasein* comme le soin *[Sorge]* et permet d'en atteindre le sens d'être à partir de l'avenir. Il s'agit donc de déterminer comment s'accomplit l'extase du soin : bref, à quoi la résolution se résout-elle, que donne-t-elle au *Dasein,* sur quoi porte la décision qu'il en reçoit ? Or, la résolution se repère concrètement dans plusieurs phénomènes qui s'ordonnent à elle : l'angoisse, la conscience de dette, et l'être-pour-la-mort (comme anticipation) ; et tous offrent un caractère commun : le néant d'altérité. – (i) L'angoisse aboutit à l'épreuve du rien/néant de tout étant, maniable aussi bien que subsistant : « Dans ce devant quoi s'angoisse l'angoisse, devient manifeste le "rien et nulle part". »[2] Que ce rien/néant doive s'entendre comme le monde, n'atténue pas le fait que l'angoisse ouvre sur le rien/néant, sans rien de plus que ce néant lui-même. – (ii) La conscience qui éprouve sa dette y perçoit un appel, quel qu'il soit ; cet appel pourtant n'évoque et n'exige aucune réponse, aucune réparation, ni aucun prix ontiquement assignable : « Quel appel la conscience adresse-t-elle à celui qu'elle appelle ? En toute rigueur : rien. L'appel n'énonce rien, ne donne aucune information sur ce qui se passe dans le monde, n'a rien à raconter. »[3] La conscience de dette n'ouvre donc pas le *Dasein* sur un quelconque étant du monde, sinon sur lui-même en tant qu'il transcende les étants. – (iii) L'être-pour-la-mort fait, en première apparence, exception : jamais Heidegger n'indique qu'il ouvrirait, lui aussi, sur le rien/néant (que pourtant toute

1. *Sein und Zeit,* § 60, p. 297.
2. *Sein und Zeit,* § 40, p. 186.
3. *Sein und Zeit,* § 56, p. 273.

l'analyse semble viser), mais seulement sur la possibilité de l'impossibilité. Cependant, l'anticipation vers l'être-pour-la-mort ouvre finalement le *Dasein* à la possibilité absolue – absolue puisque englobant même l'impossible – où il accomplit pleinement sa transcendance envers tout étant, donc s'éprouve comme tel. Dès lors, puisque dans « ... l'être-pour-la-mort, le *Dasein* se rapporte *à lui-même* comme à un pouvoir-être insigne »[1], il faut en conclure qu'il ne se rapporte à rien d'autre qu'à soi, donc à rien d'étant, au rien/néant. – Ainsi les trois phénomènes qui déterminent l'être du *Dasein* comme soin dégagent la résolution anticipatrice comme une extase ouverte strictement sur rien. Le *Dasein* se découvre, au moment même de se risquer et s'individualiser comme l'étant dans lequel il y va de son être, une identité vide à soi. Ce qui se formulait au début de l'analytique comme la « mienneté » *[Jemeinigkeit]* se dit, à son terme, comme « ipséité » : « L'ipséité *[Selbstheit]* du *Dasein* a été déterminée formellement comme une *manière* d'exister. »[2] Le *Dasein* existe donc en tant que lui-même et sa résolution ne résout rien, parce qu'elle ne devait rien résoudre, puisqu'il ne s'y agissait, pour le *Dasein*, que de se risquer lui-même à son propre être. L'ipséité n'a affaire qu'à elle seule. D'où un nouveau solipsisme, non plus ontique (l'être-dans-le-monde en préserve), mais ontologique (la transcendance du *Dasein* l'assure) ; il s'agit certes d'une exigence de la neutralité du *Dasein* (sans éthique, ni visage, ni sexe), mais aussi d'une rémanence du « sujet » transcendantal métaphysique. *b)* Cette rémanence explique pourquoi l'ipséité peut s'entendre aussi comme une constance-de-soi-en-personne ou une auto-constance *[Selbst-ständigkeit]* : « L'ipséité *[Selbstheit]* ne peut se lire existentialement que sur le pouvoir-être-soi-même authentique *[Selbstseinkönnen]*, c'est-à-dire sur l'authenticité de l'être du *Dasein* [entendu] *comme soin*. C'est d'elle que la *constance-du-soi-même [Ständigkeit des Selbst]* en tant que prétendue permanence du sujet reçoit son éclaircissement. Mais en même temps le phénomène du pouvoir-être authentique ouvre le regard à la *constance-du-soi-même [Ständigkeit des Selbst]*, au sens d'avoir-conquis-sa-tenue. *La constance-*

1. *Sein und Zeit*, § 51, p. 252.
2. *Sein und Zeit*, § 54, p. 267.

du *soi-même [Ständigkeit des Selbst]*, au double sens de la solidité et de la “constance”, est la contre-possibilité propre *[eigentliche]* à l'absence de maintien *[Unselbst-ständigkeit]* de la déchéance irrésolue. *L'auto-constance [Selbst-ständigkeit]* ne signifie rien d'autre existentialement que la résolution anticipatrice»[1]. Ainsi l'ipséité se déploie-t-elle dans une constance du soi, qui se prolonge en une auto-constance, confirmant ainsi que le soin reconduit le *Dasein* à une manière d'identité à soi. Tel surgit le prodige de 1927 : l'extase du soin, qui radicalise la destruction du « sujet » transcendantal (Descartes, Kant et Husserl), ne le mime pourtant pas moins en rétablissant une autarcie du *Dasein,* au point que son ipséité individuée se stabilise en auto-position. Sans doute, Heidegger abolit-il pour le *Dasein* la permanence de l'*ousia* et de la *res cogitans* ; pourtant l'autarcie du Soi, qu'il lui maintient, va jusqu'à frôler l'étrange titre de « fondement constamment sous-la-main » : « ... si la constitution ontologique du Soi-même ne se laisse reconduire ni à un Je-substance, ni à un “sujet”, mais si c'est à l'inverse le dire-Je Je quotidien et fugace qui doit être compris à partir du pouvoir-être *authentique,* de là ne s'ensuit pas pour autant la proposition [que] le Soi est alors le fondement constamment sous-la-main du soin *[ständig vorhandene Grund der Sorge]* »[2]. Non seulement seule une fragile dénégation, d'ailleurs avancée sans ses motifs, retient le *Dasein* de dériver vers le statut de fondement subsistant, mais surtout on ne voit pas quel vrai critère phénoménologique sépare ici ce « ... constant sous-la-main, *ständig vorhanden* » métaphysique d'un fondement et de la « cons-

1. *Sein und Zeit,* § 64, p. 322, lg. 29-38. – Nous corrigeons ici la version de référence (E. Martineau, Authentica, hors commerce, Paris, p. 227), qui rend *Ständigkeit des Selbst* tantôt par « constance propre au Soi-même », tantôt par « maintien du Soi-même » (formule d'ailleurs aussi utilisée pour traduire *Selbstständigkeit*).

2. *Sein und Zeit,* § 64, p. 322, lg. 14-29. – En ce sens, voir P. Ricœur, « Heidegger et la question du sujet », in *Le conflit des interprétations,* Paris, 1969, p. 222 sq. ; D. Janicaud, « L'analytique existentiale et la question de la subjectivité », *in* J.-P. Cometti et D. Janicaud (éd.), *Être et Temps de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche,* Marseille, « Sud », 1989, p. 51sq. ; et J. Derrida, « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.-L. Nancy) », in *Confrontation,* n° 20, Paris, 1989, p. 93, voir p. 99. Ces trois avis concordent et, pour l'essentiel, nous les assumons.

tance du Soi-même *[Ständigkeit des Selbst]* » propre au *Dasein,* qui va suivre. En fait, les caractères réfléchis du *Dasein* – *se* décider, *se* mettre en jeu, *se* précéder, *s*'angoisser et à chaque fois pour rien d'autre que soi (pour le rien et le Soi) – miment si bien la réflexivité du sujet transcendantal, qu'ils doivent aussi en suggérer le caractère de fondation subsistante. L'aporie du solipsisme implique celle de la subsistance. Dès lors, l'individuation elle-même ne deviendrait-elle pas aussi problématique ? L'être me met bien en jeu en se jouant en moi ; mais peut-on jamais lui assigner une singularité et ne pas l'envisager comme unique pour tous les étants ? N'assume-t-il pas d'ailleurs, parfois, une identité collective ? Peut-on alors jamais appuyer sur lui une individuation ? La « mienneté » du *Dasein* le définit si intrinsèquement, qu'elle ne peut donc ni le démultiplier, ni l'individuer. Les apories du « sujet » hantent toujours le *Dasein.* Il se pourrait qu'il ne désigne pas tant ce qui succède au « sujet », que son dernier héritier, en sorte d'en offrir moins un dépassement, que le chemin pour, éventuellement, y parvenir.

Ces apories demeureront aussi longtemps que l'on prétendra commencer par l'*ego,* le « sujet » ou le *Dasein,* présupposé comme un principe, ou, pour parler comme Aristote, comme un « à partir de quoi » en général[1]. Elles ne pourront éventuellement se dissiper que si, par un renversement radical, l'on y substitue un « à qu[o]i », un attributaire auquel finit toujours par arriver le phénomène qui se montre en se donnant. Car en recevant ce qui se donne (le phénomène), l'attributaire en reçoit les effets, donc s'en reçoit lui-même – il s'individualise par facticité (§ 15), rompt le solipsisme par l'altérité de l'arrivage (§ 14) et de l'incident (§ 17), dépasse la spontanéité du « je pense » dans la réceptivité du « je suis affecté » par l'effet de l'événement (§ 17), et, se recevant lui-même comme un étant donné (§ 18), se libère de la subsistance d'un substrat, bref de la subjectivité du « sujet ». L'attributaire

1. *Métaphysique,* Δ, 1, 1012 *b* 34 sq., dont : « C'est donc bien [le trait] commun à tous les principes d'être le premier [terme] à partir de quoi/d'où (ὅθεν) quelque chose est, advient ou est connu » (1013 *a* 17-19).

reste – si l'on y tient – un « sujet », mais affranchi de toute subjectivité, parce que d'abord libre de la subjectité et franc de tout substrat.

Mais, si l'attributaire ne surgit pas de son propre fonds, ni ne repose sur son substrat, d'où vient-il à lui-même ? Quoi (ou qui) donc le précède ?

§ 26. Se recevoir de ce qui se donne

De la donation à la manifestation

D'où surgit l'attributaire, ou – ce qui revient au même – d'où lui advient ce qui, se donnant, l'institue comme un attributaire ? Formellement, la réponse ne fait pas de doute : ce qui se donne se montre et le phénomène donné fait surgir l'attributaire en lui advenant. Il ne s'agit donc que de décrire cette scène, où ce qui vient après le « sujet » *naît* enfin – c'est-à-dire admet enfin ne pas pouvoir, ni surtout devoir s'autoconstituer par *cogitatio sui* ou *causa sui,* mais se reçoit du phénomène donné et de lui seul. Cette description offre pourtant assez de difficulté, pour que nous la menions en deux temps : on décrira la naissance de l'attributaire d'abord à partir du phénomène donné en tant que tel (selon le Livre III), ensuite à partir du phénomène donné en tant que saturé (selon le Livre IV, § 23). Ainsi pourrons-nous atteindre son ultime dénomination, celle de l'*adonné.*

Soit l'événement de ce qui se montre pour autant qu'il se donne, ou plutôt un quelconque d'entre les phénomènes qui se donnent – par exemple, puisque Descartes nous l'a déjà exposé, un morceau de cire. Que donne-t-il lorsqu'il entre dans le champ de son expérience possible par une *inspectio mentis* ? Selon la doctrine cartésienne du code, la « chose » même ne donne rien que des concepts élémentaires, les « natures simples », dont les combinaisons suffisent par principe à la définir. Le morceau de cire ne donne, à strictement parler, que (i) la formule chimique de composition de ce type de *cire* en général, (ii) la quantité de molécules ainsi définies correspondant au corps physique

constituant ce *morceau* de cire, et (iii) les coordonnées spatio-temporelles de *ce* morceau de cire ; ces caractères se décrivent tous en termes d'étendue, de figure et, de *Mathesis universalis*. L'éventuelle différence entre les concepts qu'utilisait Descartes et ceux que lui préfère l'état contemporain des connaissances (à supposer qu'on puisse le fixer) importe moins ici, que ce qu'ils partagent : la donation pauvre en intuition que réalisent la formule, la quantité et les coordonnées du morceau de cire, et qui permet certes de le définir, mais aucunement de le voir. Le concept de la cire ne la montre pas encore, son intelligibilité ne la phénoménalise toujours pas. La métaphysique admettait d'ailleurs cet écart, elle le revendiquait même. Descartes (après Galilée et avant Locke) le formalise en creusant une solution de continuité radicale entre la vérité de la « chose » (à savoir son concept tel que les natures simples organisées par ordre et pour la mesure suffisent à le constituer) et l'« idée » ou le « sentiment » que nous en concevons (à savoir ce qui nous en apparaît subjectivement). Cette césure ne doit pas se banaliser en une simple opposition entre les « qualités premières » (natures simples, supposées intrinsèques à la chose) et les « qualités secondes » (extrinsèques à la chose et donc supposées propres au « sujet »), puisque précisément le concept que construisent les natures simples ordonnées à la mesure rompt définitivement avec toute qualité et ne recourt plus qu'à des quantités ou des données quantifiables[1]. Sans doute, la césure entre la « chose » et le « sentiment » oppose finalement l'objet à ce qui le perçoit, mais elle n'aboutit qu'en reconnaissant d'abord la différence phénoménologique qui seule la justifie – la différence entre ce qui se donne selon une intuition pauvre (le concept modélisé et mesuré de la « chose »), donc sans se montrer (sans entrer dans la visibilité, ni plus généralement dans aucune des dimensions sensibles de la phénoménalité), et ce qui ne se donne qu'en se montrant en pleine intuition (le « sentiment » de la

1. Descartes thématise cette dichotomie entre autres dans *Regula XII*, AT X, 413, 3-20, *Le Monde I*, AT XI, 3, 1 sq., et *Dioptrique I* et *IV*, AT VI, 85, 13 sq. et 112, 5 sq. – Voir notre commentaire (en particulier pour la notion de « code ») dans *Sur la théologie blanche de Descartes...*, § 12, p. 231 sq.

[illegible]. Car la cire – avant et sans sa modélisation, ni sa quantification par les natures simples – se donne d'abord et surtout en se montrant au « sentiment » : elle se donne à voir strictement (d'une couleur qui varie du jaune au rouge), mais elle se donne aussi à toucher (passant du froid au chaud), à entendre (passant du son frappé au glissement silencieux), voire à goûter et à humer (saveur et odeur du miel), bref elle se manifeste selon l'immédiateté sensible, c'est-à-dire de mes cinq sens. *Mes ?* Quel « moi » s'insinue donc ici ? Evidemment pas l'*ego* constituant, qui exerce cette *cogitatio* spontanée, pure et synthétisante d'un objet et que Descartes va conquérir *contre* le récepteur de la multiplicité du sensible, mais précisément ce récepteur du sensible lui-même ; lui ne constitue nul objet unifié par concept, mais se laisse attribuer autant de « sentiments » éclatés que le demande la rhapsodie du divers qui se montre. Le « moi » qui se fait ici indirectement jour ne se distingue donc pas, contrairement à ce que Descartes (et toute la métaphysique avec lui) laisse supposer, par un défaut dans la modalité de la connaissance – l'incertitude, la passivité et la « subjectivité » de l'expérience sensible. Il se caractérise bien plutôt par un *privilège* phénoménologique incontestable, dirimant, absolu : alors que ce qui se donne par concepts, ordre et mesure se constitue seulement sous le regard de l'*ego* et ne lui apparaît donc littéralement plus (on dira que se donne un noumène, représentation vide), alors que ce qui se comprend sur le mode de l'objet ne se donne encore que bien trop pauvrement pour se montrer dans sa phénoménalité pleine (on dira que se donne un modèle, un type ou un « concept »), au contraire, ce que la métaphysique disqualifie brutalement comme phénomène non-objectivé parvient seul à se donner en plénitude – à savoir à se donner au point de se montrer à partir de soi, de phénoménaliser sa donation jusqu'à rendre manifeste son ipséité insubstituable. Dès lors, le « moi » qui ressent par « sentiment » ne perd sa spontanéité constituante *(Je, ego),* que pour regagner la réceptivité envers la manifestation de ce qui se montre (« me », « à qu[o]i »). L'attributaire, tel que lui seul se met en situation de sentir et ressentir, éprouve la chair même du phénomène en état de manifestation. Contre la métaphysique, il faut dire que le « sentiment » ne résulte pas de la « chose » comme son effet, ne la

redouble pas comme son apparence, mais qu'il la montre comme son unique apparition possible – il la manifeste comme une manifestation manifeste, en attestant et imposant. L'attributaire ne reçoit donc pas seulement ce qui se donne – il permet au donné de se montrer en tant qu'il se donne. Le morceau de cire ne se montre qu'aux « sentiments » de l'attributaire et se voile au regard, qui le re-constitue selon l'ordre et la mesure. La phénoménalité ne se comprend pas, elle se reçoit.

Recevoir, pour l'attributaire, signifie donc rien de moins que d'accomplir la donation en la transmuant en manifestation, en accordant à ce qui se donne de se montrer à partir de soi. Il va sans dire qu'une telle réceptivité ne saurait se définir dans le cadre d'une opposition triviale entre la passivité et l'activité, puisqu'elle a pour privilège de les médiatiser. Cette médiation permet d'ailleurs de préciser deux caractères essentiels de l'attributaire. *a)* L'attributaire, par la réceptivité du « sentiment », transforme la donation en manifestation, ou plus exactement permet à ce qui se donne avec intuition de se montrer ; en recevant ce qui se donne, il lui donne en retour de se montrer – il lui donne forme, sa première forme. Au-delà de l'activité et de la passivité, la réception donne forme à ce qui se donne sans encore se montrer. L'attributaire se propose donc comme un filtre ou un prisme, qui fait surgir la première visibilité, précisément parce qu'il ne prétend pas la produire (comme ferait, si on pouvait l'admettre, un schème sans synthèse), mais s'applique à s'y soumettre sans interférence, ni perturbation. Un tel filtre définit ainsi une fonction : manifester ce qui se présente (se donne), mais qui doit encore s'introduire en présence du monde (se montrer) ; cette fonction caractérise ici sans surprise le pôle-conscience (ou comme on voudra dire), tel qu'il ménage l'ouvert phénoménologique, où doit se montrer le donné. Mais cette fonction caractéristique permet aussi de lever enfin l'ambiguïté jusqu'ici préservée de l'« à qu[o]i » : certes un « à qu[o]i » quelconque peut suffire à recueillir ce qui se donne ; mais seul un « à qui » (et jamais un « à quoi ») peut assumer le rôle entier de l'attributaire – présenter ce qui se donne, en sorte qu'il se montre au monde ; car cette présentation implique la réception dans le « sentiment » et vise précisément à montrer pour la pensée, à manifester pour une conscience, à mettre en

forme pour une vue ce qui, sinon, se donnerait à l'aveugle. Donc l'attributaire, qui présente et rend visible, doit essentiellement voir ; il joue comme une vue, exerce une visée, expose un visage, qu'il faudra finir par envisager en face comme un autrui ; il doit donc aussi pouvoir dire le « je », qui dit tout[1]. *b)* L'attributaire pourtant ne précède pas ce qu'il forme selon son prisme – il en résulte. Le filtre se déploie d'abord comme un écran. Avant que se donne le donné non encore phénoménalisé, aucun filtre ne l'attend. Seul l'impact de ce qui se donne fait surgir, d'un seul et même choc, l'éclair dont éclate sa première visibilité et l'écran même où il s'écrase. La pensée surgit de l'indistinction pré-phénoménale, comme un écran transparent se colore d'un coup sous l'impact d'un rayon lumineux jusqu'alors resté incolore dans le translucide et qui y explose soudain. Elle se reçoit elle-même dans l'instant exact où elle reçoit ce qui se donne pour, grâce à sa propre réception, se montrer enfin. La pensée du pôle-conscience naît avec la manifestation qu'elle rend visible sans le savoir, ni le vouloir, ni même peut-être le pouvoir. Aussi est-ce par « ... rien de plus que le sentiment d'une existence *[Dasein]* sans le moindre concept »[2], indissociable du « sentiment » où se montre le donné, qu'elle accède incidemment à elle-même ; et il ne s'agit là ni de la connaissance d'un objet, ni d'une impression subjective, puisque la pensée originaire-

1. Leibniz : « ... l'âme intelligente connaissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce MOI, qui dit beaucoup... » (*Discours de Métaphysique,* § 34, éd. Gerhardt, *op. cit.,* t. IV, p. 459).

2. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future...,* § 46, note, qui poursuit : « ... et seulement une représentation de ce en direction de quoi toute pensée se tient en relation (relatione accidentis), *worauf alles Denken in Beziehung [...] steht* » (Ak. A., IV, p. 334 ; tr. fr., t. 2, p. 114). – On peut certes songer aussi à Rousseau : « ... le flux et le reflux de cette eau [...] suffisaient à me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser » ; ou : « De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence [...]. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection... » (*Rêveries du promeneur solitaire,* in *Œuvres complètes,* éd. B. Gagnebin/M. Raymond, t. 1, Paris, Pléiade, 1959, p. 1045 et 1047). Mais, comme l'a démontré M. Henry (*Généalogie de la psychanalyse, op. cit.,* c. I-II, commenté dans *Questions cartésiennes,* c. V, § 2-3, *op. cit.,* p. 164 sq.), il faut reconnaître une origine au moins cartésienne à la détermination de la pensée de soi et de son existence comme un sentir originel.

ment réceptrice joue ici en deçà de la distinction du phénomène et de l'en-soi : « Cette proposition ["je pense"] [...] exprime une intuition empirique indéterminée [...]. Une perception indéterminée signifie ici seulement quelque chose de réel, qui nous est donné et certes seulement pour la pensée en général, par suite pas comme phénomène, ni même comme chose en soi (noumène), mais comme quelque chose qui existe dans le fait et est désigné comme tel dans la proposition "je pense". »[1] Cette existence de fait ne se représente pas, mais s'éprouve par un sentir antérieur à la quadrature de la phénoménalité constituée (noumènes, phénomènes, objets, etc.) et institué par la phénoménalité que revendique la donation. L'attributaire répond de ce qui se montre, parce qu'il répond à ce qui se donne – d'abord en s'en recevant.

Si l'attributaire se détermine comme une pensée, qui transforme le donné en manifeste et se reçoit de ce qu'il reçoit, bref s'il naît du surgissement même du phénomène en tant que donné, c'est-à-dire d'un donné exerçant le simple impact de son événement, qu'en sera-t-il lorsque surgira un phénomène donné en tant que saturé ? L'impact se radicalisera en *appel* et l'attributaire en *adonné*.

L'appel

Le recours à l'appel a parfois dérouté ; il n'a pourtant ici rien que d'obvie et presque d'inévitable ; d'ailleurs, quelques arguments l'attestent. *a)* Comme on l'a montré ailleurs, Heidegger avait finalement dû thématiser le caractère ontiquement ontologique du *Dasein,* une fois la différence ontologique rendue problématique, en référence directe à l'être ; pour décrire cette référence, il avait supposé que l'être lui-même pouvait exercer une revendication *(Anspruch des Seins)* sur celui qui, autant qu'« homme » et plus que *Dasein,* prenait alors le titre de

1. Kant, *Critique de la raison pure,* B 422, note. Texte cité et fortement exposé par J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible,* Paris, 1996, p. 314 sq., dont nous partageons la thèse d'ensemble.

« revendiqué *(Angesprochene)* ». Or, comme on l'a aussi montré, la phénoménalité de l'appel ne saurait se décrire directement d'après les termes de la « question de l'être », qui ne l'implique pas nécessairement, voire l'ignore ; d'ailleurs, comment l'appel pourrait-il relever intrinsèquement de la « question de l'être » ou de la différence ontologique, puisqu'il n'intervient précisément que pour les relayer ou du moins les étayer ? L'appel et la revendication déploient donc une figure phénoménologique propre, singulière et irréductible, qui exige qu'on la décrive pour elle-même, c'est-à-dire sans faire acception des autorités successives (l'être, « le Père », autrui, etc.), auxquelles diverses doctrines pouvaient l'avoir affermée[1]. Dès lors, l'appel comme tel suffit, sans autre identification d'origine (voir § 29), à susciter l'interloqué, donc l'adonné. Considérons ce point comme acquis. *b)* D'ailleurs, ce que nous entendons comme appel ressortit au renversement de l'intentionnalité, qui caractérise peut-être essentiellement l'intentionnalité elle-même. Ainsi, Lévinas a-t-il exemplairement opposé à l'intentionnalité, qui surgit du *Je* pour viser et poser un objet, « ... une "inversion" de l'intentionnalité... », un « ... contraire de l'intentionnalité... », bref « ... une conscience à contre-courant, renversant la conscience »[2], thématisée sous le titre de contre-intentionnalité. Il s'agit certes, dans son travail, d'abord de « ... la responsabilité pour

1. Voir *Réduction et donation,* c. VI, § 6, *op. cit.,* p. 294 sq. – Faut-il redire que nous n'avions pas, dans cette analyse, joué un appel (celui du Père, par exemple) contre un autre (l'être), non seulement parce que les deux qualifications proviennent également de Heidegger (Lettre sur l'« Humanisme », GA 9, p. 319 sq.), mais surtout parce que nous tentions déjà, par ce « modèle de l'appel » phénoménologique pur, d'articuler ce qui vient après le « sujet » sur la donation et que toute assignation d'un « appelant » quelconque eût ruiné cette entreprise.

2. E. Lévinas, respectivement *Totalité et infini,* p. 61 et 67, puis « un Dieu-homme » (*Recherches et débats,* Paris, 1968, repris dans *Entre-nous,* Paris, 1991, p. 75). Relevons une formule qui juxtapose les deux sens : « L'intentionnalité signifie que toute conscience est conscience de quelque chose, *surtout que tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être resplendit et, par là même, apparaît* » (« La ruine de la représentation », in *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe,* La Haye, 1959, repris dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Paris, 1949[2], p. 134, E. L. souligne).

Autrui – à rebours de l'intentionnalité... »[1] ; en effet, le visage d'autrui bénéficie d'une redoutable propriété : si je peux le viser intentionnellement et l'inscrire comme n'importe quel autre objet dans un horizon commun, dont je reste le centre (ainsi les portraits par Cézanne et Picasso ferment les faces d'hommes en les reconduisant à la minéralité ou à l'animalité), je dois aussi et surtout subir la contre-visée qu'il m'adresse silencieusement, mais plus clairement qu'un hurlement ; car, à titre de visage, il m'envisage, m'impose de l'envisager comme celui dont j'ai à répondre. Mais, si j'ai à en répondre, j'ai aussi à lui répondre, j'ai donc reçu (et subi) un appel. Le visage exerce un appel, il me provoque donc comme adonné. Mais, parvenus à ce point, nous ne pouvons plus esquiver une question : l'appel que Lévinas reconnaît à autrui ne s'y épuise-t-il pas plus que l'appel que Heidegger assigne à l'être ne s'y cantonne ? D'ailleurs Husserl n'avait-il pas lui-même déjà décrit des contre-intentionnalités, donc des esquisses de l'appel à propos de phénomènes pourtant ni éthiques, ni ontologiques ?[2] Ne conviendrait-il donc pas de déconnecter enfin une bonne fois la figure de l'appel (donc de l'attributaire et de l'adonné) de ses emplois successifs ? *c)* C'est que l'appel caractérise en fait tout phénomène saturé comme tel. En effet, on a vu que le phénomène saturé se caractérise en tant que tel par l'excès en lui de l'intuition, qui y subvertit et donc précède toute intention, qu'elle déborde et décentre ; la visibilité de

1. E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 180.

2. Par exemple dans *Expérience et jugement*, § 17, soulignant « ... l'attrait de l'objet intentionnel tourné vers le Je », qui, en retour, « s'y abandonne *(gibt nach)* », voire s'y « adonne *(Hingabe)* » (éd. Classen, p. 81 sq., nous suivons la traduction de D. Souche-Dagues, Paris, 1970, p. 91). A propos des « objets investis d'esprit », R. Bernet décrit déjà avec pertinence ce que nous voudrions établir définitivement : « Leur [choses du monde culturel] présence pour le sujet se distingue de celle des objets par le fait qu'ils lui sont en effet "donnés" au vrai sens du mot. *Le sujet devient alors celui à qui* ce don du prédonné est destiné et *l'intentionnalité* qui habite sa vie *se définit par sa capacité de recevoir un tel don* et d'en faire un usage fécond. *La réponse originaire* exigée par le don est donc moins une activité de constitution qu'une acceptation confiante » (*La vie du sujet,* Paris, 1994, p. 318, nous soulignons). De même D. Franck, évoquant « ... un changement d'orientation du regard. [...] L'émergence de la chair à contre-champ de la conscience... » (« L'objet de la phénoménologie », *Critique,* n. 502, mars 1989, p. 195).

l'apparaître surgit dès lors à contre-courant de l'intention – suivant un para-doxe, une contre-parence, une visibilité à l'encontre de la visée[1]. Et de fait, chaque type de phénomène saturé (ou paradoxe) inverse l'intentionnalité, donc rend possible, voire inévitable, un appel. – (i) L'événement, imprévisible selon et contre la quantité, se passe en soi en se passant du *Je,* qui le cède à une herméneutique infinie et s'y laisse englober. – (ii) L'idole, insoutenable selon et contre la qualité, arrête et retourne l'intentionnalité en la comblant par son premier visible, en sorte que je *me* trouve plutôt convoqué à voir (ainsi par le tableau), que visant un visible. – (iii) La chair, absolue selon et contre la relation, s'exerce comme une auto-affection, donc suture toute extase intentionnelle et toute visée d'objet par *Je.* – (iv) Quant à l'icône, irregardable selon et contre la modalité et qui inverse le regard regardant en un regard regardé par autrui, nous avons déjà vu qu'elle accomplit par excellence la contre-intentionnalité. C'est donc le phénomène saturé comme tel qui inverse l'intentionnalité et soumet l'attributaire à la présence de l'appel.

L'adonné

Ainsi naît l'adonné, que l'appel fait succéder au « sujet » comme ce qui se reçoit entièrement de ce qu'il reçoit. L'appel l'institue phénoménologiquement selon les quatre traits de sa propre manifestation : la convocation, la surprise, l'interlocution, la facticité (individuation). *a) Convocation* : l'interloqué éprouve un appel assez puissant et contraignant pour qu'il doive s'y rendre, au double sens de s'y déplacer et s'y soumettre. Ainsi doit-il renoncer à l'autarcie d'une auto-position et d'une auto-effectuation : c'est en tant qu'altéré par l'écoute originaire, qu'il se reconnaît comme éventuellement identifié. Le choc pur et simple *(Anstoss)* de la convocation n'identifie le *je,* qu'en le trans-

1. Nous ne faisons ici que reprendre littéralement la thèse du § 22, p. 300 sq. ; de même pour les traits non intentionnels de chacun des quatre types de paradoxe (ou phénomène saturé).

muant sans délai en un *me « à qui »* ; le passage du nominatif au cas régime (accusatif, datif) inverse ainsi la hiérarchie entre les catégories métaphysiques : l'essence individualisée (οὐσία πρωτή, τοδέ τι) ne précède plus la relation (πρὸς τι) et ne l'exclut plus de sa perfection ontique ; au contraire, la relation précède ici l'individualité. Et encore : l'individualité perd son essence autarcique du fait d'une relation non seulement plus originaire qu'elle, mais surtout à demi inconnue, puisqu'elle peut fixer l'un des deux pôles – *moi* –, sans de prime abord et la plupart du temps délivrer l'autre, l'origine de l'appel (car il revient à l'appel de pouvoir s'exercer sans se mettre en évidence). L'essence individuelle subit ainsi une double relativisation : résulter d'une relation et d'une relation d'origine inconnue. D'où un paradoxe primordial : par la convocation, l'adonné s'identifie bien, mais cette identification lui échappe d'emblée, puisqu'il la reçoit sans nécessairement la connaître ; donc il se reçoit de ce qu'il ne pense ni clairement, ni distinctement ; il est malgré la défaillance en lui du « je [me] pense ». La subjecti[vi]té se soumet à une identité originairement altérée, appelée. *b) Surprise* : l'interloqué, résultant d'une convocation, se reconnaît pris et surplombé (sur-pris) par une emprise. Mais cette emprise le détermine d'autant plus radicalement qu'elle reste (ou peut rester) d'origine indéterminée. L'appel surprend en prenant l'adonné sans pourtant toujours lui apprendre quoi que ce soit ; il le réduit seulement aux aguets, le fige en arrêt, le met en disponibilité immobile pour ce qui, justement, peut ne pas en finir de venir, voire ne même pas commencer. L'adonné donne toute son attention à un objet essentiellement manquant ; il s'ouvre sur un écart vide. Pareil écart, imposé au *moi/me* sans lui en donner connaissance, contredit donc toute extase de la connaissance, où le *Je* transcendantal constituait, devant lui et en une évidence par principe transparente, l'objet. La surprise, cette emprise obscure et subie, contredit l'intentionnalité, cette extase connue et connaissante déployée par le *Je* à partir de lui-même ; loin de surveiller du regard le terrain clair de l'objectivité à connaître, le *Je* transmué en un *moi/me* se reconnaît surplombé par la revendication inconnaissable. L'inversion du surplomb (*sur*-prise) ne fait donc qu'un avec la disqualification de la compréhension objectivante (sur-*prise*). L'une et l'autre

se confondent dans la même perte de connaissance, au double sens d'une perte de toute conscience originelle de soi et d'une impuissance à saisir le pôle originel de la revendication comme un objet. Descartes peut ici servir de guide grâce à sa définition de l'admiration : « Lorsque la *première* rencontre de quelque objet nous *surprend,* et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant ou que nous supposions qu'il devait être, *cela fait que nous* l'admirons et que nous sommes étonnés. Et parce que cela peut arriver *avant que nous connaissions aucunement si* cet objet nous est convenable, ou s'il ne l'est pas, il semble que l'admiration est la première de toutes les passions. »[1] Ce rapprochement a pourtant sa limite : pareille surprise de l'admiration n'en reste cependant pas moins, pour Descartes, une première passion de *l'ego,* donc du « sujet » ; or nous décrivons ici une affection plus originaire, qui précède la subjecti[vi]té métaphysique ; même si, éventuellement, celle-ci pouvait encore en procéder, la surprise la destituerait de son privilège de fondement métaphysique, puisqu'elle met en œuvre l'*a posteriori* originaire du dernier principe (§ 1). *c) L'interlocution* : il ne s'agit ici en rien d'une situation déjà dialogique, où deux locuteurs s'entretiendraient dans une relation égale, mais de la situation inégale où je me trouve interloqué, c'est-à-dire appelé, voire agressé en tant que l'« à qui » d'une parole adressée. Il ne s'agit plus de se comprendre au cas nominatif (visant l'objet – Husserl), ni au génitif (de l'être – Heidegger), ni même selon l'accusatif (accusé par autrui – Lévinas), mais selon le datif : je *me* reçois de l'appel qui me donne à moi-même, avant de me donner quoi que ce soit. Il faudrait presque supposer que cet étrange datif ne se distingue plus ici de l'ablatif, puisque le *moi/me* rend possible (comme ouvrier, moyen), en tant que premier don départi par l'appel, l'ouverture de toutes autres donations de donnés particuliers. Se recevant de l'appel qui le convoque, l'adonné s'ouvre donc à une altérité, dont l'autrui peut éventuellement lui manquer, mais qui apparaît ainsi d'autant plus. Comme la surprise ouvre même à l'objet inconnu ou

1. *Passions de l'âme,* § 53, AT XI, 373, 5-13 (nous soulignons).

défaillant, l'interlocution ouvre à autrui même indéterminé ou anonyme. Ainsi l'adonné se délivre-t-il d'emblée – dès sa naissance – du solipsisme.

L'indéniable facticité

Reste *d) la facticité*: l'interloqué endure l'appel et sa revendication comme un fait toujours déjà donné; ce fait donné de l'appel (§ 15) induit la facticité indéniable de l'interloqué. Car nul d'entre les mortels n'a jamais vécu, ne serait-ce qu'un instant, sans avoir déjà reçu un appel et s'être découvert interloqué par lui. Ou, ce qui y revient strictement, jamais un mortel n'a vécu, ne fût-ce qu'un instant, sans se découvrir précédé par un appel déjà là. Le paradigme de cette facticité irrémédiable tient au fait, toujours déjà parvenu, de la parole elle-même: la première parole, pour tout mortel, fut toujours déjà entendue avant qu'il n'ait pu la proférer. Parler revient toujours et d'abord à entendre passivement une parole provenant d'autrui, parole d'abord et toujours incompréhensible, qui n'annonce nul sens ni signification, sinon d'abord l'altérité même de l'initiative, dont le fait pur (se) donne (à penser) pour la première fois. Non seulement la première parole ne se dit jamais par le *Je,* qui ne peut que la subir en la recevant, non seulement elle ne donne aucun savoir d'objet ou de raison, mais elle n'ouvre qu'à ce fait même qu'un don quelconque *m'*advient, parce qu'il *me* précède originairement, en sorte que je doive reconnaître que j'en procède. L'homme mérite le titre de mortel (ou, ce qui y équivaut, d'animal) doué de parole, à condition d'entendre « doué de parole » au sens strict: « doté de parole », ayant reçu le don de la parole; donc, en rigueur phénoménologique, doté par le don de la parole entendue, entendue en tant que donnée. D'où un paradoxe décisif: l'appel *me* donne à et comme *moi,* bref m'individualise, parce qu'il me sépare de toute propriété ou possession du propre, en me la donnant et laissant ce propre anticiper sur sa réception par moi et comme moi. Il ne faut pas seulement dire que l'appel, par sa facticité, impose l'inauthenti-

cité comme la posture originelle (ou plutôt originellement non originelle) du *moi/me*. Il faut surtout admettre que la facticité de l'appel rend équivalents l'accès de l'appelé à soi comme un *moi/me* (donc son ipséité) et sa différence originaire d'avec soi comme un *je,* donc son inauthenticité. La posture originaire et irréductible du *moi/me* – son ipséité – s'accomplit ainsi dans l'inauthenticité, originellement non originaire. L'authenticité masque bien plutôt le fait de l'appel – le fait que l'appel seul et toujours déjà (me) donne (comme) à moi. L'appel, et non le *je,* décide de *moi/me* avant moi – *je* n'est qu'en tant que l'appel l'a toujours déjà revendiqué et donc donné à lui-même comme un *moi/me*. L'authenticité dissimule après coup l'inauthenticité seule originairement donatrice.

Il en résulte la naissance de l'adonné, subjecti[vi]té entièrement conforme à la donation – qui se reçoit entièrement de ce qu'elle reçoit, donnée par le donné, donnée au donné.

Il en résulte aussi un nouveau paradoxe : l'appel ne peut ni se nier, ni se dénier, puisque tout ce qui prétendrait le récuser doit d'abord admettre en provenir. En effet, avant que de connaître un objet (surprise), avant que de voir autrui (interlocution), je me trouve toujours déjà transmué en un *moi,* sous l'impact de l'appel (convocation) ; en sorte que ma seule individuation ou ipséité ne tient que dans la facticité que m'impose la parole originairement entendue de l'appel, non prononcée par le *moi*. Dénier l'appel revient ainsi à le confirmer deux fois : d'abord en reconnaissant qu'il faut y répondre, donc qu'il précède de fait ; ensuite en lui refusant, pour toute réponse, la parole qu'il a dite et que nous ne prétendrions pas récuser, si nous ne l'avions pas, de fait, déjà entendue. L'appel, par définition indéniable, accomplit donc sans reste ni perte le privilège de donation (§ 5). L'adonné se reçoit comme se donne l'appel qu'il reçoit – indéniablement.

§ 27. Deux appels en métaphysique

*Descartes – l'*ego *cogité*

Que l'appel se donne indéniablement, qu'il ne puisse se dénier, qu'aucune instance jamais ne le précède, ne sont-ce pas là des thèses que – par hypothèse – la métaphysique devrait infirmer ? Si on la définit, en effet et comme on le doit, par la préséance d'un *a priori* formel sur l'expérience, qui en délimite d'emblée les conditions, ne disqualifie-t-elle point la prétention de l'appel à exercer de fait la primauté ? De fait, il en va métaphysiquement ainsi : le principe *a priori* des jugements analytiques se ramène au principe d'identité, dont l'égalité A = A culmine dans l'égalité de *Je* = *Je*, tandis que le principe des jugements synthétiques (que les conditions de possibilité des objets de l'expérience se réduisent aux conditions de possibilité de l'expérience, donc au « sujet » lui-même) s'accomplit encore dans l'égalité du *Je* au « je pense ». Pourtant, il se pourrait que la métaphysique elle-même, jusque dans les moments privilégiés où elle instaure précisément la subjectivité finie en principe *a priori* de l'expérience, ne parvienne pas à son but et confirme ainsi, malgré son intention déclarée, l'antériorité inconditionnelle de l'appel indéniable. Ou plutôt, il se pourrait que la métaphysique, lors même qu'elle s'accomplit comme telle en [se] fondant [comme] un « je pense », atteste encore en la masquant l'instance plus originaire de l'appel : car, seul indéniable et inconditionné, il surgit là même où il devrait disparaître. Du moins tenterons-nous de le démontrer à propos des deux instaurations que la métaphysique pourrait supposer les plus démonstratives de la priorité du « je pense » (ou du *Je* = *Je*) – celles de l'*ego* par Descartes et du *Je* par Kant. Dans ces deux cas, où l'*a priori* caractéristique de la métaphysique s'exerce exemplairement, l'*ego* et le *Je* se découvrent pourtant de fait institués *a posteriori* par deux instances antérieures (respectivement ce qui me trompe et le respect), qui suffisent à les surdéterminer comme des

adonnés définis par l'appel (soit comme persuadés, soit comme tenus en respect).

Descartes institue certes, en 1644, l'*ego* comme existant selon l'identité tautologique que « ... repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere » – suivant le principe de contradiction (des jugements analytiques) ; et, en 1637, l'*ego* comme existant avec rang d'« ... une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser » – suivant l'autorité transcendantale (des jugements synthétiques)[1]. Mais ces formulations strictement conformes à l'acception métaphysique (donc kantienne) du « sujet », ne correspondent pourtant pas à la démonstration de l'existence de l'*ego,* qu'apportent en 1641 les *Meditationes*[2]. En effet, dans ce texte unique mais pourtant indiscutablement normatif, Descartes n'utilise pas la formule canonique (du moins pour l'interprétation dominante) « ego cogito, ergo sum », à laquelle il préfère une autre formule qui omet la pensée de soi par soi (du type « cogito me cogitare »)[3] au profit de l'affirmation redoublée de l'existence : « ... denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *ego sum, ego existo,* quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum »[4]. Où donc a disparu la pensée qui se cogite elle-même en sorte de conquérir sa propre existence originaire ? Cette question peut recevoir une réponse rapide et, en apparence (voire, dans une certaine mesure, en réalité) exacte : la *cogitatio* n'intervient pas ici dans l'énoncé, parce que précisément elle le cogite, l'accomplit, bref le performe (sous la figure du « ... a me profertur, vel mente concipitur ») selon l'acte (« ... pronuntiatum ») et la

1. Respectivement *Principia philosophiae,* I, § 7, AT IX-1, 7, 5-7, et *Discours de la Méthode,* AT VI, 33, 4-5.

2. Pour un examen plus détaillé de ce point, on se reportera à *Questions cartésiennes II, op. cit.,* c. I.

3. Cette formule, privilégiée comme on le sait par Heidegger (depuis *Sein und Zeit,* § 82, p. 433 jusqu'à « Uerberwindung der Metaphysik », in *Vorträge und Aufsätze,* Pfülligen, 1954, t. 1, p. 66 ; tr. fr. *Essais et Conférences,* Paris, 1958, p. 85), avait pourtant été expressément récusée par Descartes, AT VII, p. 559, 5-7. Voir notre mise au point dans *Questions cartésiennes,* Paris, 1991, p. 158 sq.

4. AT VII, 25, 11-13, repris en AT VII, 27, 9.

temporalité (« ... quoties ») caractéristiques du performatif.[1] Acteur de l'existence, la *cogitatio* ne saurait donc s'exercer comme une prémisse, ni même comme un énoncé préalable : la pensée – même de soi – ne *se* pense pas à titre de pensée, mais à titre de pensée pensante ; elle ne se montre pas, puisqu'elle se fait. Pourtant, même en admettant cette thèse, ne devrait-on pas lui objecter que le performatif de mon existence par l'acte de ma pensée accomplit très exactement – et mieux qu'une pensée de soi par soi – l'égalité originaire *Je* = *Je ?* Dès lors, en l'affranchissant des contraintes de la représentation, l'interprétation performative du *cogito* en renforcerait d'autant la tautologie métaphysique.

Or, c'est justement cette interprétation qu'invalide le raisonnement de la *Meditatio II*, tel qu'il aboutit pourtant à la performance de l'*ego*. Il suffit, pour le voir, de reprendre le fil de la démonstration, en ses quatre moments. *a)* Une première séquence[2] entreprend de contester la conclusion des arguments antérieurs, selon lesquels on ne peut rien savoir de certain ; elle demande donc si, en sus de l'incertain déjà répertorié, il ne se trouverait pas « ... quelque autre chose différente, *aliquid diversum* ». Puisque ce ne peut être l'un des corps mis en doute, il pourrait s'agir d'un autre, d'un autrui même, « ... quelque Dieu ou quelque autre puissance, *aliquis Deus, vel quocumque nomine illum vocem* ». Ainsi, avant même que n'apparaisse l'*ego*, surgit d'emblée une autre instance, un autre *a priori*, voire un autrui d'autant plus irréductible, qu'il n'a même pas besoin d'existence, ni même d'essence (« je ne sais quel trompeur, *deceptor nescio quis* »)[3] pour le précéder, lui et son auto-performance elle-même. De cette hypothèse – celle d'une altérité originaire –, il s'ensuivrait une conséquence imparable : cet autre assurerait certes mon existence, mais la rendrait du même coup obligatoirement dérivée. On comprend ainsi pourquoi, très logique-

1. Voir J. Hintikka, « *Cogito ergo sum :* Inference or Performance ? », *Philosophical Review,* 1962 (tr. fr., *Philosophie,* 6, 1985). Commentaire dans *Sur la théologie blanche de Descartes,* § 16, p. 380 sq.
2. AT VII, 24, 19-26 ; IX-1, 19, 17-22.
3. AT IX-1, 19, 30-31 ; VII, 25, 6.

ment mais étrangement, Descartes tente en un premier temps d'échapper à une telle existence, certaine mais seconde, en évoquant la contre-hypothèse que ces pensées que l'autre encore anonyme me mettrait dans l'esprit (« ... mihi ipsas cogitationes immittit »), je pourrais m'en faire l'unique « ... *author,* capable de les produire de moi-même » ; car ce débat primaire pour la primauté ne porte pas sur mon existence, mais sur la priorité que l'*ego* se dispute avec je ne sais qui dans la pensée, avant toute existence (puisque ni moi, ni cet autrui n'existons encore) : suis-je par moi me pensant, ou un autre ne me pense-t-il pas avant que je ne me pense, en m'envoyant de l'extérieur mes premières pensées ? D'où une contre-hypothèse, étrange puisqu'elle semble mobiliser une manière d'inconscient : je pourrais me produire mes premières pensées, même sans en avoir conscience. Mais ce contre-argument implique aussitôt que je puisse penser sans dépendre de ce que cependant je considérais jusqu'à ce point comme la seule réalité pensable – les corps (ou natures simples matérielles) ; pourrais-je donc envisager, dans le doute hyperbolique, un autre objet de la pensée, cette fois non matériel, mais de pure pensée ? *b)* La seconde séquence[1] s'appuie précisément sur l'ignorance dans laquelle l'*ego* admet se trouver à propos de la réalité de quoi que ce soit d'extérieur à soi (y compris « ... *nullas mentes,* aucuns esprits », que la *Meditatio I* n'avait pourtant pas inclus dans son doute hyperbolique limité aux natures simples matérielles) ; car cette ignorance, justifiée ou non, si elle m'interdit bien de m'imaginer transcendant aux corps et donc me convainc d'inexistence, a du moins justement pour autre conséquence que « ... je m'[en] suis persuadé, *mihi persuasi* » ; or, si *je m'*en suis persuadé, cette persuasion, même sans contenu vrai, s'assure d'elle-même, donc m'assure de moi-même sous la figure d'un *ego* devenu *mihi,* comme un acte qui se produit simplement [à] soi-même, parce qu'il redouble le sujet incertain (puisque sans objet certain) en un attributaire certain (puisqu'il reçoit bien une persuasion certaine, même sans objet certain). Étrange situation, où je ne me persuade de rien de vrai, donc où

1. AT VII, 24, 26-25, 5 ; AT IX-1, 19, 23-30.

il n'y a aucun performatif objectif – mais où pourtant je n'accomplis pas moins un acte (vide d'objet) en tant que *je me* persuade. Ce performatif reste pour ainsi dire inversé, puisqu'il porte sur une ignorance ou une incertitude de contenu – je suis, en tant que j'ignore si ce que je me donne à penser est vrai ou faux. Et, puisque ce quasi-performatif repose sur l'indétermination de son contenu, il m'interdit de me poser dans la posture d'un « sujet » certain et originaire : moi aussi, je suis par défaut, en tant que je me persuade de ce que je ne sais pas, par exemple de mon éventuelle inexistence (« ... nonne igitur etiam me non esse »). Je suis en tant que je me persuade que je me persuade de quelque chose quelconque, même de mon incertaine inexistence.

Aussi *c)* la troisième séquence[1] rend-elle explicite ce défaut, en déployant la défaillance du « je me suis persuadé » jusqu'en une claire dépendance de l'*ego* envers l'instance anonyme, qui lui assure pourtant son existence : « Il n'y a donc point de doute que je suis [aussi], s'il me trompe, *haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit.* » Je suis, non point d'abord parce que je me pense (selon la formule identitaire *ego cogito, ergo sum*), mais parce qu'un autre (ou un autrui, je ne sais encore) intervient d'abord (puisque je ne suis qu' « aussi, *etiam* ») pour me tromper, c'est-à-dire pour me persuader que je me trompe, puisqu'il me trompe ; bref, je suis parce qu'il me pense en me trompant. Je suis certes, mais je ne suis que d'après la pensée qui s'adresse à moi, éventuellement qui m'agresse en me trompant d'adresse. Je suis en tant qu'originairement pensé par une autre pensée, qui me pense toujours déjà, même si je ne puis encore ni en identifier l'essence, ni en démontrer l'existence. Je suis déjà une *res cogitans,* mais à titre de pensée qu'un autre pense, de pensée pensante pensée par une autre pensée pensante – *res cogitans cogitata.* L'*ego* certain, à titre de vérité première, n'est donc pas pour autant une première instance : non point tant parce qu'il dépendrait de la « véracité » supposée de Dieu existant (il n'est ici question ni de l'une, ni de l'autre), mais parce qu'il résulte de son interlocution originaire par ce qui le trompe, le persuade et donc

1. AT VII, 25, 5-10 ; AT IX-1, 19, 30-34.

le pense. La première pensée de l'*ego* ne porte en effet ni sur un objet (certain ou faux), ni sur moi-même, mais sur la pensée par laquelle un autre (voire un autrui) le pense (le persuade ou le trompe). L'*ego* s'institue donc comme originairement *a posteriori. d)* Certes, il pourra bien, dans la quatrième séquence[1], revendiquer d'assumer lui-même directement le rôle de ce qui le pense («... toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois dans mon esprit, *quoties a me profertur, vel mente concipitur*») ; mais il n'abolira pas ainsi l'écart entre soi et la pensée originaire; au contraire, il le rendra plus manifeste encore, en marquant l'absence essentielle de la pensée en acte dans l'énoncé de la pensée seulement pensée, *ego sum, ego existo,* désormais vide de l'origine[2]. L'*ego* certes se cogite, mais après coup. A l'origine, il se trouve persuadé et trompé par une *cogitatio* autre, qui pèse sur lui, en le persuadant ou le trompant – «...ego eram, si quid mihi persuasi», «... ego etiam sum, si me fallit»; qu'éventuellement, il l'exerce lui-même (auto-persuasion), sans autrui réel (un *deceptor nescio quis),* n'y change rien: la première *cogitatio* advient à l'*ego* comme ce qui le pense, non comme ce qu'il pense; il ne se nomme *res cogitans,* qu'à titre d'abord de *cogitata.* Ou, pour user des mots mêmes de Descartes, l'*ego* doit d'abord se reconnaître persuadé, avant que d'exercer sa propre persuasion sur d'autres: «... ego persuasus sum, alios *etiam* possim persuadere»[3]. L'*ego* cogité, autant que cogitant, accède à sa première existence à partir d'un appel qui l'en persuade, *ego persuasus.*

1. AT VII, 25, 10-13; AT IX-1, 19, 34-38.

2. En termes kantiens, on pourrait suggérer que la formule de la *Meditatio II* ne met en œuvre que le «moi empirique» et laisse le *Je* transcendantal à l'anonymat soit de celui qui «me trompe», soit de celui qui «me persuade», soit de celui qui «profère». Mais, comme nous l'avons noté ailleurs (§ 25), c'est sans doute la dualité elle-même du «sujet» (et l'aporie qu'elle trahit) qui se trouve ici remise en question. – Notons enfin que Descartes invoque ailleurs l'hypothèse d'une pensée en moi qui ne soit pourtant pas mienne (AT VII, 39, 10-14; 77, 23-27 et 79, 10).

3. AT VII, 10, 13-14.

Confirmations

Cette formule, pour originale qu'elle soit, trouve au moins trois confirmations remarquables. *a)* La *Meditatio II,* qui l'utilisait d'abord pour démontrer l'existence de l'*ego,* la reprend pour en établir l'essence. En effet, la détermination de l'essence de l'*ego* reste problématique, puisqu'elle dérive de l'*ego persuasus*; pour parvenir à l'identifier comme *res cogitans*[1], il convient de procéder pas à pas. (i) La définition comme « animal rationnel » ne convient pas, parce qu'elle suppose connues les significations des deux termes la composant, ce que le doute interdit. (ii) Les définitions aristotéliciennes par les propriétés de la ψυχή, se nourrir, se déplacer, voire [se] sentir (âme végétative, motrice et sensitive) ne conviennent pas, puisqu'elles peuvent se réduire – l'*ego* peut être sans elles. (iii) Reste la *cogitatio,* seule indispensable, puisque sans elle, je cesserais totalement d'être. D'où la seconde occurrence de la formule propre à 1641 : « ... haec sola a me divelli nequit. Ergo sum, ego existo ; certum est ». En ce sens, je suis en tant que je cogite, « ... sum igitur praecise tantum res cogitans ». On n'objectera cependant pas qu'ici la *res cogitans* s'institue dans la pensée comme dans une propriété possédée tautologiquement, équivalente au « je pense » d'un *Je = je.* En effet, l'*ego* ainsi cogitant n'est ici certain que sous une condition temporelle restrictive : je ne suis qu'« aussi longtemps, *quamdiu* » que je pense[2]. Or cette condition temporelle n'a rien de banal ; elle indique que même l'*ego,* première connaissance certaine et fondement de toutes les autres, ne se confond pourtant pas avec la temporalité, ne l'exerce donc pas à titre de principe transcendantal comme la condition de possibilité des autres phénomènes, mais qu'il s'y soumet – il s'y inscrit, en dépend. Il se temporalise lui aussi, non point à titre de simple « moi empirique », mais déjà en tant

1. AT VII, 27, 16-17, qui clôt la séquence consacrée à l'essence de l'*ego,* ouverte par l'interrogation : « Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum » (AT VII, 25, 14 sq.).

2. AT IX-1, 21, 18 sq. : « ... cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir autant de temps que je pense » ; AT VII, 27, 13, confirmé par 36, 16 : « ... quamdiu me aliquid esse cogitabo » ; et déjà par 25, 12 : « ... quoties a me profertur ».

que le principe même de l'expérience. Ainsi admet-il la facticité essentielle que l'appel impose à ce qu'il suscite : la pensée, la propriété (attribut) essentielle de l'*ego* en acte, surgit comme un fait et un événement, qui *se* produit de lui-même – qui me produit plus (ou bien autant) que je ne le produis. Mes *cogitationes* m'adviennent, je tombe sur et en elles : « ... priusquam in has [doute] cogitationes incidissem », « ... dubiis, in quae [...] incidi – ... tous les doutes où je suis tombé », « ... quamvis non necesse sit ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem –... encore qu'il ne soit pas nécessaire que je tombe jamais dans aucune pensée de Dieu »[1]. L'*ego*, en tant que *persuasus* ne produit pas toutes ses pensées - celles du doute, de lui-même et de Dieu lui adviennent, le déterminent et, pour autant, le pensent en lui permettant de se penser comme *res cogitans cogitata.*

Deux autres confirmations apparaissent dans la *Meditatio III.* *b)* D'abord la séquence qui répète l'existence de l'*ego* dans le cadre de la thématisation de la « règle générale » de vérité : « ... lorsque je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter par ces paroles : Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose – *fallat me quisquis potest, numquam tamen efficiet ut nihil sim, quamdiu aliquid esse cogitabo* »[2]. Remarquable ici, la juxtaposition des deux formules qu'utilise Descartes. Comme dans les écrits scolaires *(Discours* et *Principia),* on retrouve la pensée de soi – « ... je penserai être quelque chose – *aliquid esse cogitabo* » –, où rien ne précède, ni ne relativise la pensée pensante. Mais, comme dans la *Meditatio II,* cette formulation exotérique et simplifiée se trouve justement précédée par l'interlocution originaire : « Me trompe qui pourra... ... *fallat me quisquis potest...* » : l'*ego* y apparaît ainsi

1. Respectivement AT VII, 25, 20 (affaibli par AT IX-1, 20, 5 : « ... avant que je n'entrasse dans ces dernières pensées... ») ; 63, 9 ; AT IX-1, 50, 19 ; et 67, 20 ; AT IX-1, 53, 32-33. Voir « ... casu quidem incidam in veritatem... – ... cela n'arrive que par hasard » (60, 2-3 ; IX-1, 47, 35).

2. AT IX-1, 28, 25-30 ; AT VII, 36, 15-17. Pour l'interprétation de ce texte obscurci par la discussion, voir *Questions cartésiennes II, op. cit.,* c. II, « La "règle générale" de vérité », § 6, p. 74 sq.

d'abord au cas-régime («me», *me*), soumis à ce qui le trompe, donc le pense d'abord et se fait penser par lui en tant qu'il se donne à lui comme le pensant originairement. De toutes les pensées, la première qui m'advient, «... *mihi occurrit* – se présente à moi», ce n'est pas la pensée de ma pensée, mais la «... *praeconcepta de summa Dei potentia opinio* – cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu...»[1]. La répétition de mon existence s'accomplit par résistance, donc en réponse à la première pensée – celle d'un autrui dont la toute-puissance me tromperait peut-être, donc me pense d'abord. *c)* La conclusion de la *Meditatio III* reproduit ce dispositif, mais en substituant à l'opinion pré-conçue d'un trompeur anonyme et hypothétique l'idée vraie d'un Dieu tout-puissant, infini et incompréhensible qui ne trompe évidemment pas. La pensée pensée et pensante de moi reste toujours une réponse à la pensée originairement pensante de l'infini sur moi, non plus sur le mode du conflit, mais sur celui de l'image et de la ressemblance. L'exercice du «je pense» prend finalement place dans l'horizon infini de la pensée, tel que Dieu seul l'ouvre et l'assure. Horizon signifie ici qu'accomplir sa propre existence (finie) revient pour l'*ego* à reconnaître l'antériorité de l'existence et de la pensée infinie qui la rend possible. Autrement dit: «... je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même»; le latin souligne plus encore ce paradoxe: «... illamque similitudinem, in qua idea Dei continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior». Ce qui s'entend ainsi: la «faculté» par laquelle je me perçois moi-même, c'est-à-dire la formulation canonique de mon existence résultant de la pensée de moi par moi, pour laquelle le latin ne craint pas une redondance presque incorrecte de l'égoïté – *ego ipse a me* – et le français ose même introduire une «... réflexion sur soi», équivaut aussi, du même coup et «en même temps – *simul etiam*» à la connaissance de l'idée de Dieu. La convertibilité de l'une à l'autre opération dans une seule faculté repose sur un présupposé évident pour Descartes: l'infini

1. AT VII, 36, 8-9; AT IX-1, 28, 21-22. Fort logiquement, Descartes souligne que cette première pensée venue d'autrui me «... contraint – ... non possum non fateri».

positif de Dieu se conçoit immédiatement en contraste avec la conscience de sa finitude par le créé, en l'occurrence de l'*ego* qui doute : « ... je connais aussi en même temps *(simul etiam),* que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire». En se découvrant « ... une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui – ... *rem incompletam et ab alio dependentem* », l'*ego* ne répète pas seulement la perception *a contrario* de son existence dans le doute pensant (s'il me trompe, je suis), il la fonde dans sa dépendance et son aspiration envers l'infini qui le pense (si je suis fini, il est donc infini, il est donc un infini). C'est-à-dire qu'il ne reconnaît son existence qu'au sein d'une intrigue interlocutionnaire, en réponse à l'appel originaire non plus cette fois d'un « nescio quis » éventuellement trompeur, mais d'un « revera Deus », « ... sujet à aucuns défauts »[1]. L'unique « faculté » ne dégage pas seulement la hiérarchie de deux étants, ni même la fonction transcendantale de l'horizon infini dans la perception du fini ; elle met en pleine lumière le modèle originaire de l'appel et de la réponse – l'appel s'atteste dans le premier pensant, l'interlocuteur infini, la réponse s'accomplit avec le fini, premier existant certes pensant, mais surtout premièrement *pensé,* parce que d'emblée interloqué.

Kant – le décentrement

La détermination du *Je* transcendantal par Kant fut et reste, jusque dans ses apories (§ 26), le contre-modèle de l'adonné. Mais il n'épuise peut-être pas toute la contribution de Kant à l'élaboration de ce qui vient après le « sujet ». Car, lorsque la raison (théorique) pure devient raison (pure) pratique, que le noumène devient la règle et que disparaît la constitution sensible de l'objet, le *Je* lui-même vire. Sa schizophrénie théo-

1. AT IX-1, 41, 12-40; AT VII, 51, 21-52, 9. – G. Deleuze oppose à ce qu'il croit être l'ego cartésien un « ... sujet passif, qui se représente *[sic]* cette activité, plutôt qu'il ne l'agit, qui en sent l'effet, plutôt qu'il n'en possède l'initiative et qui le vit comme un autre que lui », bref « ... un moi passif issu d'un sans-fond qu'il contemple » (*Différence et répétition,* Paris, 1968, p. 117 et 354) ; en fait, il décrit presque ainsi la figure originelle de l'ego de Descartes – *persuasus* évoqué par un appel.

rique (entre « moi empirique » et *Je* transcendantal) s'estompe au profit d'une autre opposition, elle susceptible de résolution : pour accéder au rang d'un acteur libre, c'est-à-dire d'un acteur agissant suivant la raison pure à titre d'intelligence nouménale, le *Je* doit se défaire en lui de tout acte déterminé par la sensibilité, c'est-à-dire se libérer de sa condition de phénomène parmi les phénomènes, donc de sa détermination par des inclinations empiriques. Mais, selon Kant, ces « ... inclinations prises toutes ensemble [...] constituent l'égoïsme, *Selbstsucht* » ; or, cette « recherche de soi par soi », Kant l'assimile au « solipsisme *(Solipsismus)* » en général, et à la « ... bienveillance envers soi-même par-dessus toutes choses *(philautia)* » ou « amour-propre *(Eigenliebe)* » en particulier. Que doit-on entendre par un tel solipsisme ? Sans doute une attitude morale consistant à n'aimer que soi ou du moins d'abord soi, avec toute l' « injustice » qu'y dénonçait Pascal ; mais une telle dérive morale ne serait pas possible sans une détermination plus radicale du « sujet », telle qu'elle lui permette un retour (en principe parfait) de soi sur soi ; ce qui présuppose donc la possibilité de l'égalité *Je* = *Je* – à savoir ce que nous avions précisément thématisé comme l'aporie du solipsisme[1]. Ainsi Kant entreprend-il de contester, sous le titre de solipsisme, la figure métaphysique du *Je* et non pas seulement son avatar moral (ou immoral), l'égoïsme ; l'argumentation qu'il va déployer n'atteindra donc son but particulier (définir la liberté de l'agent moral) qu'en contestant de fond en comble la définition théorique du *Je* en général. La contester, ou mieux : lui « porter préjudice » : « La raison pure pratique porte simplement *préjudice [tut Abbruch]* à l'amour-propre [amour du soi pour soi, *Eigenliebe*] »[2]. Qu'en-

1. Voir *supra*, § 25, aporie *b)*, p. 5-6 et § 26, p. 19.

2. Kant, *Critique de la raison pratique,* I, 3, « Des mobiles de la raison pure pratique », Ak. A., t. V, p. 73 ; tr. fr., t. 2, p. 697. De même « ... la tendance à l'estime de soi-même fait partie des inclinations auxquelles la loi morale porte préjudice *(Abbruch tut)*, puisque l'estime de soi-même ne repose que sur la moralité. La loi morale ruine *(niederschlägt)* donc entièrement la présomption » *(ibid.)* ; et encore : « ... la loi morale, qui seule est véritablement (c'est-à-dire à tous égards) objective, exclut absolument l'influence de l'amour de soi sur le principe pratique suprême, et elle porte un préjudice infini *(unendlichen Abbruch)* à la présomption *(Eigendünkel)*, qui prescrit comme des lois les conditions subjectives de l'amour de soi *(Selbstliebe)* » (*ibid.,* p. 74 ; tr. fr., p. 698).

tendre par un tel éboulement ou déblaiement, une telle démolition *(Abbruch)* ? Sans doute ce qu'on nommera plus tard une destruction – ou la déconstruction d'une figure conceptuelle, afin d'en laisser apparaître une autre, plus originaire et plus féconde : détruire la subjectivité comme amour de soi pour soi, donc l'égalité soi à soi et finalement l'identité *Je* = *Je* accomplie dans le « je [me] pense », en vue de dégager un « sujet » moralement libre, parce qu'agissant uniquement selon la raison pure (pratique) ; mais cette liberté implique qu'il soit directement déterminé par elle (nouménalement) et non point par des inclinations sensibles et pathologiques (phénoménalement). Et ici surgit la plus grande difficulté : comment le *Je* pourra-t-il ne pas revenir (pathologiquement) sur soi, ne pas s'aimer soi-même sur le modèle de sa pensée de soi-même et, à l'inverse, comment pourra-t-il s'excentrer vers la loi morale et son universalité nouménale ? Bref, comment le *Je* peut-il ne pas revenir au *Je* = *Je* ? Ce décentrement, Kant prétend l'assurer en recourant au sentiment qu'inspire la loi morale comme telle, et qui en offre le versant subjectif, mais sans jamais rien de pathologique – le sentiment du respect ; en effet, « ... le respect pour la loi n'est pas un mobile de la moralité, mais il est la moralité même considérée subjectivement comme mobile, dans la mesure où la raison pure pratique, en cassant par son opposition à l'amour-propre *(der Selbstliebe im Gegensatz)* toutes ses prétentions, met en avant la loi, qui dès lors exerce seule son influence »[1]. Le respect apparaît dès lors comme l'argument essentiel permettant de subvertir l'égalité à soi du *Je* en vue d'accéder à un « sujet » toujours déjà précédé par ce qui la rend libre (ici, la loi morale).

1. *Critique de la raison pratique, ibid.*, p. 76 ; tr. fr., p. 700. – De même, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, I : « ... le respect doit être considéré, non comme la *cause*, mais comme l'*effet* de la loi sur le sujet. A proprement parler, le respect est la représentation d'une valeur qui porte préjudice à mon amour-propre *(meiner Selbstliebe Abbruch tut)* » (Ak. A., t. IV, p. 402, note** ; tr. fr., p. 260 sq.).

Le respect

Nous suivrons donc le fil conducteur du respect pour reconstituer une anticipation kantienne de l'adonné. *a)* Le respect a rang de sentiment, mais d'un sentiment étrangement « ... connu *a priori* », « ... sans origine empirique et connu *a priori* »[1]. Il ne s'agit pourtant pas d'une contradiction dans les termes ; car, si tous les autres sentiments viennent *a posteriori,* ils le doivent à leur double dépendance empirique – envers le « moi » (donc le *Je*) qui s'en laisse affecter, envers le flux des phénomènes qui les causent ; et cette dépendance renforce d'autant la dignité transcendantale des conditions *a priori* de l'expérience (formes de l'intuition, catégories de l'entendement). Au contraire, le respect n'intervient pas dans le cours de l'expérience, effet d'un phénomène agissant sur un « sujet » selon sa sensibilité, mais comme l'effet sur la sensibilité du *Je* de la loi morale elle-même, c'est-à-dire d'une cause non sensible, d'un pur noumène. Le respect ne cause pas la loi, c'est la loi qui, en se posant de fait pour le *Je,* y cause un sentiment sans origine phénoménale, sans réquisit sensible[2]. Le respect se trouve ainsi connu *a priori,* parce qu'il ne provient jamais d'un phénomène *a posteriori* quelconque, mais uniquement d'un noumène, l'impératif catégorique, par excellence connu *a priori.* Encore faut-il qu'un tel noumène puisse, au contraire de tous les autres et tout en restant *a priori,* d'abord faire effet sur le *Je,* ensuite (et surtout) se faire connaître. Kant satisfait à ces deux exigences en postulant que nous avons une conscience *a priori* de l'impératif catégorique – au double sens que nous le comprenons (objectivement) et que nous le respectons (subjectivement). Cette postulation, « ... nous pouvons la nommer un fait de

1. *Critique de la raison pratique, ibid.,* p. 72 et 73 (voir p. 79) ; tr. fr., p. 695-7 (et p. 704).

2. *Les Fondements de la métaphysique des mœurs* le précisent bien : « Mais, quoique le respect soit un sentiment, ce n'est point cependant un sentiment reçu par influence ; c'est au contraire un sentiment *produit de lui-même [selbstgewirktes Gefühl]* par un concept de la raison, et par là spécifiquement distinct de tous les sentiments du premier genre, qui se rapportent à l'inclination ou à la crainte » (Ak. A., t. IV, p. 402, note** ; tr. fr., t. 2 ; p. 260-1) ; ce sentiment se produit sans et contre celui qui le ressent, parce qu'il se produit à partir de la loi morale seule.

la raison ». Mais un fait pourra-t-il jamais suffire à établir que nous comprenions un noumène et qu'il nous affecte ? D'ailleurs, un fait peut-il intervenir *a priori* ? Et même, a-t-on bien établi le fait de cette facticité ? A ces questions, Kant n'apporte aucune réponse, sinon le fait lui-même de la facticité, qui se prouve elle-même : « Le fait qu'on vient d'indiquer est indéniable *[unleugbar]*. »[1] Indéniable, comme déjà l'appel[2], l'impératif catégorique se donne comme un fait de la raison. Qu'on ne puisse le dénier se voit, certes, dans le champ pratique : celui même qui le transgresse le comprend pourtant parfaitement, et d'ailleurs ne pourrait sans cela le transgresser. Mais l'impossibilité pratique de son déni découle, plus essentiellement, de son statut théorique : il se montre parfaitement *a priori*, parce qu'il reste indemne des conditions subjectives de l'expérience et se donne par son seul fait sans devoir se faire l'objet d'aucune intuition sensible ; sans autre condition que lui-même, le fait de la raison ne s'inscrit pas dans l'expérience du monde par le *Je*, mais la précède et l'excède. Son *a priori* ne se confond donc pas avec celui que met en œuvre le *Je*, qui le suit et vient après lui. Bref, le *Je* connaît bien *a priori* le fait de la raison, mais pourtant il le découvre toujours déjà fait, ne le constitue jamais, donc le reçoit *a posteriori*. Le fait de la raison retrouve ainsi l'une des déterminations radicales de l'appel et du dernier principe – un *a priori* toujours déjà donné, toujours *a posteriori*.

Il s'ensuit donc *b)* un autre caractère du respect ; il consiste précisément à dépouiller le *Je* de sa posture d'*a priori* transcendantal et à relativiser l'identité à soi que lui assure sa définition comme un « je [me] pense », en l'affectant à l'encontre de lui-même. En effet, le respect affecte, mais ce « sentiment étrange » n'affecte que négativement, car « ... l'effet négatif produit sur le sentiment (par le préjudice porté aux inclinations) est lui-même un sentiment »[3]. Sans origine dans le monde, ni contenu pathologique, il ne saurait affecter positivement ; il affecte donc négativement

1. *Critique de la raison pratique,* I, 1, § 7, p. 31, puis p. 32 ; tr. fr., p. 645 sq.
2. Voir *supra*, § 26, p. 366 sq.
3. *Critique de la raison pratique,* I, 3, Des mobiles de la raison pure pratique, *op. cit.*, p. 76 et p. 73 ; tr. fr., p. 700 et 696 – « ... le sentiment paradoxal produit par l'affection de la non affection », commente J. Benoist (*Kant et les limites de la synthèse, op. cit.*, p. 292).

la conscience en l'« humiliant » devant la loi qu'elle reçoit comme un *a priori* incommensurable : « La loi morale humilie *[demütigt]* donc inévitablement tout homme, pour autant qu'il compare à cette loi la tendance sensible de sa nature. » Humilier *[demütigen]* équivaut à défaire l'esprit *[Gemüt]*, déconstruire le « sujet » égal à lui-même, lui rendre impossible de se dire « je [me] pense » et de croire ainsi se trouver, se fonder. Sans doute, pour limiter la radicalité de cette violence, peut-on aussitôt ajouter que ce « ... dont la représentation [...] nous humilie dans notre conscience de soi, éveille par soi-même, pour autant qu'il s'agit de quelque chose de positif et d'un principe déterminant, le *respect*. La loi morale est donc aussi subjectivement une cause de respect »[1]. On pourrait ainsi imaginer que l'humiliation et le respect s'accolent comme l'avers et le revers d'une même monnaie, émise dans le sensible par l'unique autorité du fait de la loi morale ; mais leur équilibre reste instable, d'abord parce que la loi morale inspire le plus souvent l'humiliation de ne pouvoir la mettre en œuvre, ensuite parce que le respect lui-même n'ajoute presque rien à l'humiliation – je respecte d'autant plus la loi morale, que je sais ne pouvoir, ou ne vouloir ou ne pouvoir vouloir l'accomplir. Le devoir lui-même s'annonce toujours comme un « ... devoir contre soi », qui me détourne de mon essence elle-même.[2] Car précisément, faire face au respect, c'est-à-dire à un sentiment sans *pathos*, effet direct de la facticité de la raison pratique, exige de rompre l'inspection de soi par soi *(inspectio mentis)*, de se regarder de haut *(despicere)*, en prenant le point de vue nouménal sur « moi », donc de défaire la régence transcendantale des objets de l'expérience par le *Je*, pour n'expérimenter que la raison pure comme pratique. Ainsi, ce qui reste du « sujet » dans la situation de respect, devant – en fait après – le fait accompli de l'*a priori a posteriori*, correspond clairement à ce que nous thématisions comme la surprise (devant l'*a posteriori* radical) de l'interloqué (exilé de son solipsisme) par une

1. *Critique de la raison pratique,* I, 3, p. 74 (voir : « ... mais, relativement au fondement positif de cette humiliation, c'est-à-dire relativement à la loi, [ce sentiment] s'appelle aussi respect pour la loi », p. 75 ; tr. fr., p. 699). L'« humiliation, *Demütigung* » scande jusqu'à l'obsession les p. 73-80 ; tr. fr., p. 696 sq.

2. *Métaphysique des mœurs,* II, Introduction, XII *d*), Ak. A., t. VI, p. 403 ; tr. fr., t. 3, Paris, 1986, p. 686.

convocation. – Justement, Kant n'hésite pas à rassembler l'ensemble du dispositif ouvert par le respect sous le titre d'une voix : « Il y a quelque chose de si singulier dans l'estime sans limite pour la loi morale pure, dépouillée de tout avantage, telle que la raison pratique la présente à notre obéissance, [elle] dont la voix *[Stimme]* fait trembler même le plus hardi scélérat... » – trembler sous la voix, puisqu'en effet le « ... devoir n'est ici que de cultiver sa conscience, d'affiner son attention à la voix *[Stimme]* du guide intérieur »[1]. Silencieuse et insensible, la « voix » de la raison pure pratique achève le fait accompli de l'appel, dont l'humiliation du respect décrit plus précisément l'interlocution. Kant anticipe donc déjà sur les traits fondamentaux de l'adonné.

Le « je [me] pense » ne suffit donc pas à décrire la phénoménalité de ce qui ne peut plus désormais se reconnaître comme un « sujet », mais qui se reçoit lui-même de ce qui se donne. Même dans une situation aussi radicalement métaphysique que celles de Kant ou de Descartes, lorsque l'appel se met en œuvre (par le « nescio quis » ou par le « fait de la raison »), pour tenir sa *persona*, le *Je* doit disparaître et laisser le champ à l'adonné. Sans doute ne parvenons-nous pas ici à ce résultat sans quelque violence de lecture ; mais la violence ici ne consiste qu'à prendre au sérieux les indices qui, dans deux théories canoniques du « sujet », trahissent qu'il ne peut se réduire au « je [me] pense », ni à sa propre égalité avec lui-même, *Je* = *Je*. Avant la conscience de soi, il y va du fait accompli *a posteriori* de l'appel donné *a priori*, donc aussi de l'éventuelle réponse à sa surprise : interloqué, le « sujet » sait d'emblée qu'il ne se trouvera que dans ce qui se donne, en tant qu'il s'y donne lui-même. Désormais, il faut donc passer outre les esquisses en forme de symptômes que la phénoménologie réelle et la métaphysique malgré elles en ont tracées, afin de décrire directement l'adonné comme tel, comme celui qui se reçoit lui-même de ce qui se donne.

1. Respectivement *Critique de la raison pratique*, I, 3, « Des mobiles de la raison pure pratique » (Ak. A., t. V, p. 79-80 ; tr. fr., t. 2, p. 704 sq.) et *Métaphysique des mœurs*, II, Introduction, XII *b*) (Ak. A., t. VI, p. 401 ; tr. fr., p. 683). Voir *Critique de la raison pratique*, I, « Examen critique de l'Analytique de la raison pure pratique » (*op. cit.*, t. V, p. 98 ; tr. fr., p. 727).

§ 28. L'appel et le répons

L'appel se montre dans la réponse

Formellement, nous entendons par l'adonné une figure de ce qui vient après le « sujet » distinguée par trois caractères précis. (i) L'adonné s'expose non seulement à ce qui se montre en tant qu'il se donne (phénomène en général), mais plus essentiellement à un paradoxe (phénomène saturé), dont il reçoit un appel et un appel indéniable. (ii) L'adonné, laissant ainsi surgir sans réserve le donné, le reçoit si radicalement (attributaire), qu'il y dégage de surcroît la donation comme telle : il se signale donc comme le seul donné, où se déplie évidemment le pli de la donation. (iii) L'adonné, se livrant sans restriction à la donation au point de la délivrer comme telle, y atteint enfin son ultime détermination – se recevoir lui-même en recevant le donné déplié par lui suivant la donation. Par conséquent, l'adonné se définit sans reste selon la donation, parce qu'il s'accomplit parfaitement dès qu'il se rend sans condition à ce qui se donne – et d'abord au phénomène saturé qui l'appelle. L'adonné a le privilège de se rendre à l'évidence – au double sens de supporter l'éclat du donné et de ne pas dénier l'indéniable.

Pourtant, cette définition formelle ne suffit pas, car elle laisse encore indéterminé le point d'articulation du donné (selon le pli de la donation) avec l'adonné, qui le reçoit et s'y reçoit. Nous avons certes identifié ce point d'articulation : il s'agit de l'appel, déjà caractérisé comme l'indéniable par excellence. Nous en avons aussi esquissé les traits essentiels : convocation, surprise, interlocution et facticité. Reste que l'ensemble de ce travail décrit l'appel seulement à partir de son origine – le paradoxe – et toujours à l'encontre de son attributaire – l'adonné –, qui semble ainsi se borner à en subir l'impact et à en enregistrer le fait accompli ; et si, de surcroît, l'appel prend la figure phénoménologique fondamentale de la contre-intentionnalité, il semble devoir inévitablement conduire à deux apories. (i) Comment pourra-t-il jamais offrir une visée de signification

précise, c'est-à-dire susceptible d'un remplissement intuitif identifiable, puisqu'il peut déjà s'exercer sans présupposer la moindre « conscience » (voire en l'excluant) et en transgressant par ailleurs tout caractère d'objet (§ 21-23) ? Bref, l'appel ainsi défini ne devra-t-il pas rester définitivement vide ? (ii) Comment, par suite, un appel vide pourrait-il se recevoir, c'est-à-dire se faire entendre ? Et, s'il ne permet aucune écoute réelle, comment pourra-t-on jamais lui répondre ? En un mot, si l'appel ne dit rien, la réponse manquera par principe. Cette double objection n'impose pourtant son évidence – l'appel n'a pas la qualification phénoménologique qui permettrait de décrire l'articulation de l'adonné sur le donné – qu'aussi longtemps que l'on en admet le présupposé caché, à savoir que l'appel précède la réponse et s'en distingue. Or, on doit contester ce présupposé.

Suivons d'abord le fil directeur d'un tableau. Soit la toile où Le Caravage entreprit de faire paraître « la vocation de saint Matthieu »[1]. La difficulté qu'affronte le peintre tient à ce qu'il doit y montrer dans le silence un appel pourtant invisible. Il ne peut en effet que montrer sans rien faire entendre, selon la seule phénoménalité ouverte, celle du silence des formes, des couleurs, de l'ombre et de la lumière. Mais il doit faire apparaître, avec cette phénoménalité du visible, ce qui relève pourtant prioritairement d'une phénoménalité de l'audible, un appel en droit invisible. Et d'ailleurs doublement invisible : d'abord comme tout appel, qui n'apparaît pas d'abord à l'œil, mais à l'ouïe ; ensuite comme vocation au sens strict – un appel qui décide du choix d'un esprit, d'une âme, d'une vie, bref d'un non-visible par définition. La vocation de saint Matthieu signifie donc un appel invisible (puisqu'à entendre, non à voir) destiné à une écoute invisible (non sensible). Et peindre « la vocation de saint Matthieu » exige de rendre visible un double invisible, sans pour autant recourir à la sonorité qui le rendrait

1. Premier volet du triptyque consacré à la vie de saint Matthieu, côté gauche de la chapelle Contarelli en l'église Saint-Louis des Français à Rome (huile sur toile, 322 × 340 cm, juin 1599-juillet 1600), voir M. Cinotti et G. A. Dell'Acqua, *[Michelangelo Merisi detto il] Caravaggio. Tutte le Opere,* Bergame, 1983, sous le n. 61 (dont 61 A), p. 525-535 (commentaire érudit, mais trivial). La vision se construit d'abord selon les Synoptiques – *Matthieu,* 9, 9, *Marc,* 2, 13-14 et *Luc,* 5, 27.

manifeste – et le Caravage rencontre ainsi le seul enjeu sérieux d'une peinture digne d'elle-même – rendre manifeste l'invisible. Comment y parvient-il ? Considérons ce qui se met ici en scène : un rayon de lumière traverse en diagonale l'espace, dessinant la ligne où se croisent deux faisceaux opposés de regards. A droite en haut, dans l'ombre, un homme de dos (saint Pierre, peut-être) suit le regard et le geste d'un autre, de face (le Christ), dont le bras tendu et l'œil presque dissimulés pointent vers la gauche ; là, un groupe assis autour d'une table s'occupe à compter des pièces de monnaies – Matthieu lève l'impôt sur un ou deux payeurs, surveillé par deux témoins. Jusqu'ici, le Caravage n'a toujours pas montré d'appel, mais, dans le meilleur des cas, le geste d'un homme en direction d'un autre : à strictement parler, une attitude vide de sens, que ni le spectateur, ni le groupe opposé n'ont de raison de lire, de considérer, ni même de voir ; dans le meilleur des cas, il pourrait s'agir d'un simple signal, d'un déictique imprécis et abstrait (comme ils le sont tous sans une parole d'accompagnement), qui ne concernerait pas plus Matthieu que l'un ou l'autre de ses commensaux (pourquoi pas l'aubergiste, imaginable hors cadre ?). Or, il suffit pourtant de regarder une minute le phénomène mis en visibilité par le Caravage pour y apercevoir que le geste du Christ ne s'adresse pas globalement au groupe indistinct entourant Matthieu, où pourtant trois sur cinq remarquent et regardent même son bras tendu, mais au seul et unique Matthieu, qui y voit, lui, *sa* vocation. A quoi le voyons-nous – à quoi voyons-nous que ce geste exerce en fait un appel, que cet appel fait vocation et donc s'adresse à un seul, qu'il identifie et qui s'y reconnaît ? Nous le voyons – cet appel – apparaître dans le regard de Matthieu infiniment plus que dans le geste même du Christ ; car Matthieu, qui lève les yeux de la table et se détourne des pièces de monnaie, n'aperçoit pas tant le Christ, que le regard du Christ qui le vise ; non le Christ comme un autre spectacle à voir, mais le regard du Christ comme un poids qui pèse sur le sien et le captive. Alors – et voilà le moment décisif –, pris dans la croisée des regards, Matthieu esquisse de sa main gauche le geste de se désigner lui-même en silencieuse réponse à l'appel, qui ne pouvait être dit, ni entendu et demande ou bien annonce : « Moi ? ». Ce qui fait voir la vocation,

c'est-à-dire l'appel doublement invisible, ne vient pas d'un signal visible (en fait toujours indistinct), mais de la réponse elle-même. Alors qu'autour de la table, trois (deux ne peuvent arracher leur attention à l'argent) ont vu le signal, seul Matthieu y a lu un appel, parce que lui seul l'a pris pour lui – au sens où un convive, un soldat, un joueur annoncent, chacun à sa façon, que « le prochain, c'est pour moi ! ». Lui seul s'est demandé « C'est à moi ? C'est pour moi ? » – il s'est ainsi aussitôt adonné comme l'« à qui » de ce qui se donnait et, du fait même, lui intimait un appel. Si Matthieu éprouve seul l'appel silencieux de sa vocation, alors que tous pouvaient indifféremment en voir le signal indistinct, c'est que lui seul y a d'emblée répondu. Matthieu a reçu l'appel de sa vocation en le prenant pour lui – et cette prise sur soi constitue déjà parfaitement la première réponse. On pourrait peut-être ainsi comprendre la fonction (de prime abord redondante) du personnage (saint Pierre), qui double de dos le Christ : il répondrait en fait à la réponse de Matthieu, en lui confirmant sa demande silencieuse « Moi ? » d'un deuxième signe de la main : « Oui, toi ! » ; à moins qu'il ne demande au Christ de confirmer que la première question de Matthieu (« Moi ? ») accomplit bien la réponse attendue (« – Lui ? – Oui, lui »). Ainsi, le Caravage parvint-il à rendre visible l'appel en soi invisible sans rompre le silence du tableau en choisissant de construire non pas le phénomène indistinct d'un signal (le bras tendu), mais celui d'une réponse muette et singulière (Matthieu se désignant de la main). Cet appel se peint dans cette réponse : le regard du peintre avait vu (et nous montre encore) que l'appel ne se donne phénoménologiquement qu'en se montrant d'abord dans une réponse. La réponse, qui se donne après l'appel, le montre pourtant la première.

Le même résultat peut s'établir au fil conducteur de ce que nous nommerons par commodité l'intersubjectivité. *a)* Considérons la situation la plus triviale : la séduction. Soit une conversation à deux, professionnelle, amicale ou simplement ennuyée ; on y parle de tout, donc de rien et certainement d'aucun des deux conversants ; aucun appel ne traverse le dialogue sur..., pour le transformer en un dialogue de l'un vers l'autre et pour lui. Chacun bavarde : il ne s'agit pas de lui, ni de

l'autre. Pourtant, il se peut qu'insensiblement le tissu d'ailleurs lâche de cette conversation sur un tiers ou un objet neutre se renforce, sans qu'on en dise rien, d'un fil plus rouge ; il suffit en effet que l'un tente, par allusions, exemples trop bien choisis ou fausses généralités, etc., de reporter avec une discrète insistance le centre de gravité de l'entretien sur l'autre lui-même ; du coup, de partenaire de la discussion, cet autrui va insensiblement en devenir aussi l'enjeu. L'appel de la séduction commence ainsi. Pourtant, cet appel reste comme tel nul et non avenu aussi longtemps que son destinataire ne comprend pas ou, plus souvent, ne veut pas comprendre quel nouveau jeu on lui joue, quel nouveau rôle on lui voudrait faire jouer. Aussi longtemps que cet appel reste implicite (au moins en apparence), il reste pourtant en fait absolument vain, car il n'aura jamais lieu, tant qu'il n'aura pas été explicitement entendu, reconnu, admis – tant qu'il ne se sera « rien passé ». Mais que faut-il de plus pour que « quelque chose se passe », ou se soit passé ? D'abord et presque uniquement que le destinataire du propos reconnaisse avoir entendu un appel, qu'il admette que cet appel s'adressait bien à lui, bref qu'il assume sans ambiguïté le rôle de celui qui se sait soumis à séduction – et donc qu'il prononce même silencieusement ce « Moi ? », qui fait que « maintenant, c'est pour moi » et qu'il faut décider si l'on veut ou l'on ne veut pas[1]. Mais aussi longtemps que le destinataire ignore, peut ignorer ou veut croire ignorer la tentative dont il fait l'objet, toute l'entreprise de séduction restera nulle et non avenue. Car la séduction, comme la vocation, tient à un appel, donc se joue en le constituant d'abord par la réponse, qui seule peut l'attester en le rendant, pour la première fois, audible et visible. Séduire consiste d'abord à faire admettre par autrui non pas que je l'ai séduit, mais que j'ai tenté de le séduire et qu'il m'a laissé le tenter – telle est la

1. De bonnes indications chez Sartre : « On voit, en effet, l'usage que la mauvaise foi peut faire de ces jugements qui visent tous à établir que je ne suis pas ce que je suis. Si je n'étais que ce que je *suis* [nous dirions plutôt : ce que *je* suis], je pourrais, par exemple, envisager sérieusement ce reproche qu'on me fait, m'interroger avec scrupule et peut-être serais-je contraint d'en reconnaître la vérité. Mais précisément, par la transcendance, j'échappe à tout ce que je suis » (*L'être et le néant*, Paris, 1943, p. 96).

réponse qui entérine qu'un appel a été donné. Que cet appel soit ensuite reçu, ou non, importe moins, pourvu qu'il ait été entendu. *b)* Puisque la vocation advient toujours comme une séduction (bien que l'on puisse regretter que la réciproque ne soit pas si fréquente), nous pouvons donc analyser la vocation dans les mêmes termes que la séduction. Ainsi la vocation à la prophétie du jeune Samuel obéit-elle exactement à la logique de séduction. En effet, par trois fois, « ... le Seigneur appela Samuel et Samuel lui répondit "Me voici" » ; à chaque fois, Samuel reste dans la situation d'un dialogue sur quelque terme tiers – il imagine un ordre que lui donnerait son maître Élie ; il ne voit pas et ne sait pas que le « seigneur » qui lui parle ne lui parle pas de quelque chose, ni d'égal à égal ; Élie lui-même doit donc avertir Samuel que le « seigneur » est ici le « Seigneur » et qu'il ne faut lui répondre que ceci : « J'écoute. » Et Samuel répond, au quatrième appel du Seigneur : « Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur vous écoute. » Mais alors, non seulement il doit entendre et répéter à Élie l'annonce de la punition que le « Seigneur » inflige à ce dernier, non seulement il doit lui-même devenir un prophète (« Le Seigneur était avec lui, et nulle de ses paroles ne tomba par terre »)[1] institué et constitué entièrement par la parole entendue (adonné), mais surtout il rend l'appel « parce qu' » il l'écoute ; or ces mots « parce que votre serviteur vous écoute », qui rendent possible l'appel (et tout message prophétique à venir), énoncent en fait la (première) réponse. La réponse de Samuel (appelé, séduit, qui « prend pour soi ») fait donc bien résonner pour la première fois l'appel – sans cette réponse, le Seigneur n'aurait pas pu appeler. – Ainsi, en situation d'intersubjectivité amoureuse aussi bien que dans l'élection, la parole qui prend l'initiative (qui élit, qui séduit) ne commence à se faire entendre que lorsque et si la réponse lui accorde d'avoir été écoutée – l'appel *a priori* attend l'*a posteriori* de la réponse pour commencer à avoir été dit et à se phénoménaliser. La réponse énonce ce que l'appel n'avait de cesse de lui rappeler.

1. *Premier livre de Samuel*, 3, 4 sq., 9 et 19. – Voir l'analyse de H.-U. von Balthasar, *Herrlichkeit,* III, 2/1, Einsiedeln, 1966 ; tr. fr. *La gloire et la croix,* III, 2, Paris, 1974, p. 201 sq.

Le retard du répons

Ainsi s'établit la détermination essentielle de l'appel – il ne s'entend que dans la réponse et à sa mesure. Nous rejoignons ici le jugement d'E. Lévinas – « ... l'appel s'entend dans la réponse » – et surtout le principe posé par J.-L. Chrétien : « Toute pensée radicale de l'appel implique que l'appel ne soit entendu que dans la réponse. »[1] Cette détermination rend plus intelligibles plusieurs autres traits de l'adonné. *a)* L'adonné (l'« à qui ») a été précédemment[2] caractérisé comme l'écran qui transcrit la lumière incolore de ce qui se donne dans le phénomène visible de ce qui se montre ; cette transcription avait alors été mise au compte d'un prisme phénoménologique, encore trop abstrait. Mais nous pouvons désormais l'analyser plus exactement : l'appel reste comme tel toujours inouï et invisible, parce qu'aucune instance de réception ne l'attend, ni ne l'accueille ; il surgit si originairement qu'aucune entente ne peut préalablement lui tracer un horizon de manifestation, puisque d'ailleurs, comme paradoxe (phénomène saturé), il s'excepte de tout horizon possible. Mais il se transcrit pourtant dans la visibilité par le biais de la réponse : en s'admettant le destinataire de l'appel, donc en lui répondant par la simple interrogation « Moi ? », l'adonné lui ouvre un champ de manifestation en se prêtant à en recevoir et retenir l'impact. L'adonné tient lieu d'horizon de visibilité pour le paradoxe qui se donne ; il fait voir l'appel en l'accep-

1. Respectivement *Totalité et infini, op. cit.*, p. 190 et *L'appel et la réponse*, Paris, 1992, p. 42. – Rousseau a bien marqué aussi, quoique à sa manière, que la voix de l'appel consiste d'abord dans la réponse : « Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste *voix* [...]. S'il [ce guide] parle à tous les cœurs, pourquoi donc y en a-t-il si peu qui l'entendent ? Eh ! c'est qu'il parle la langue de la nature, que tout nous fait oublier. [...] Elle [la conscience] ne nous parle plus ; elle ne nous *répond* plus, et après de si longs mépris pour elle, il en coûte autant de la rappeler qu'il en coûta de la bannir » (*Émile*, IV, « La Profession de foi du vicaire savoyard », *Œuvres complètes, op. cit.*, t. IV, Paris, 1969, p. 600-601, nous soulignons). Mais avant de s'étonner que la voix ne réponde plus, il aurait d'abord fallu expliquer pourquoi son appel devrait justement répondre.

2. Voir *supra*, § 26, p. 364 sq.

tant dans sa propre visibilité, il manifeste l'*a priori* dans le prisme de son *a posteriori*. Ce qui se donne (l'appel) devient phénomène – se montre – par ce qui lui répond et le met ainsi en scène (l'adonné). *b)* La facticité de l'appel a été définie par le fait que la première parole, dont jouit l'« animal doté de λόγος», n'est jamais proférée, mais toujours reçue par lui[1]. Restait à comprendre plus précisément comment une parole peut s'entendre avant que d'être dite. Or cette difficulté trouve ici sa solution : la parole originaire se dit d'ailleurs, éventuellement (mais non point nécessairement) par un autrui qui me précède ; je ne puis donc l'entendre, parce qu'elle parle une langue inouïe et surtout résonne dans un espace, dont je ne puis fixer d'avance l'horizon ; bref, la parole originairement dite a rang d'appel – inaugurale, elle reste inaudible. Au contraire, la réponse, qui s'entend dans l'espace de mon entendement et de son horizon, accomplit parfaitement la parole seconde, originairement entendue et non proférée, puisque par définition elle ne dit que ce qu'elle a reçu, comme se disant sans elle et à elle. Mais, pour moi, l'adonné, elle parle cependant bien la première, puisqu'elle seule peut se faire entendre – se donner à mon entente, pour autant qu'elle en provient ; elle parle d'ici, pour tenter de dire l'ailleurs sur le mode du répons. L'adonné n'a pas le langage, ni le λόγος comme ses propriétés, mais il s'en découvre doté – comme de dons, qui ne se montrent que s'il les redonne à leur origine inconnue. – Ainsi, seule la réponse performe l'appel, et l'adonné ne rend visible et audible ce qui se donne à lui qu'en lui correspondant dans l'acte de répondre « Me voici ! ». *c)* Si l'appel ne résonne que dans la réponse, il s'ensuit que la réponse devient phénoménologiquement première – la première manifestation de l'appel. La réponse vient après (fait écho, revient, correspond), mais pourtant, pour le *Je* devenu un adonné, elle fait entendre le premier son de l'appel, le délivre du silence originel et le livre à la phénoménalité patente. Une telle réponse qui ouvre la visibilité et donne la parole à l'appel, qui le rend phénomène au lieu de lui donner la réplique et de le dégrader, nous la nommerons le *répons*. Il s'ensuit que le répons commence dès qu'il rend phénoménal l'appel ;

1. Voir *supra*, § 26, p. 372 sq.

or, l'appel commence à apparaître dès qu'il trouve une écoute où se fixer, dès le premier « Me voici ! » (séduction, vocation). Prêter l'oreille et ouvrir l'œil parviennent déjà à donner l'attention à l'appel – un répons, qui donne de se montrer à ce qui se donne. Le répons et l'écoute montrent l'appel inouï et invu qui se donnait déjà. Par conséquent, on ne saurait décider de répondre, ni même en un sens le refuser : la réponse commence dès le répons et le répons, dès l'écoute. Or l'écoute a toujours déjà commencé : il faut déjà avoir entendu quelque chose pour dénier qu'il y ait eu un appel à entendre ; il faut déjà avoir tenté d'entendre (attendu) pour être déçu du silence. Le répons a toujours déjà tenté de parler, parce que l'appel a toujours déjà – silencieusement – convoqué l'adonné. Les sens investis par le répons peuvent se choisir, se décider, arriver par accident, mais le répons, lui, n'a rien d'un acte facultatif, d'un choix arbitraire ou d'un hasard – en lui nous sommes, nous vivons et nous nous recevons.

Si l'appel se donne toujours d'emblée, mais ne se montre – ne devient phénomène – que dans le répons, il s'ensuit un paradoxe essentiel : le répons termine l'appel, mais il retarde – en retard sur lui qui se donne, il retarde sa monstration ; en un mot, le répons retarde [sur] l'appel. Ce retard atteste une double propriété de l'appel. D'abord, son excès irrémédiable sur tout répons possible[1]. En effet, chaque répons confirme un appel possible, une des faces possibles de l'appel, sans jamais préjuger de ce que l'appel réserve encore ; l'épuisement de la phénoménalité ne concerne jamais la donation de l'appel – invisible par définition –, mais seulement la fatigue du répondant – limité dans sa puissance de manifestation. Le répons se lasse de montrer ce que l'appel ne se lasse jamais de donner. Ensuite, son fait accompli : nul mortel en peut prétendre n'avoir pas déjà répondu, entendu et assisté à l'appel, ne fût-ce que parce qu'il parle d'une parole originairement reçue et pense des pensées premièrement impresses. Même et surtout les dénégations ne font ici que confirmer l'impact du commencement – car que refuserait-on si rien (ne serait-ce qu'un pré-

1. J.-L. Chrétien : « Excès infini, tout d'abord, de l'appel sur la réponse » (*op. cit.*, p. 31).

texte, trois fois rien) ne s'offrait déjà au refus ? Cette double propriété s'atteste dans l'unique phénomène de la naissance. L'adonné retarde dès sa naissance, précisément parce qu'il naît ; il retarde de naissance, précisément parce qu'il doit d'abord naître. Aucun vivant qui n'ait d'abord dû naître, c'est-à-dire surgir en retard de ses parents dans le cercle attentif d'une attente de paroles qui le convoquaient avant qu'il ne puisse les entendre ou deviner. Cette constatation n'a rien de trivial, puisqu'elle inscrit, avant et plus essentiellement que la mortalité, l'adonné dans son écart d'avec l'appel. Or ma naissance, qui fixe, plus encore que mon existence, mon identité la plus singularisée, advient pourtant sans et avant moi – sans que j'aie eu à en connaître, ni mon mot à dire, sans que j'en sache ni prévoie rien. Toute ma lente prise de conscience, telle qu'elle s'obstine à remonter vers le *Je* = *Je* du « je [me] pense », n'ambitionne rien d'autre que de résorber mon retard à répondre de ma naissance (appel) et de contenir l'excès initial par la fragile pauvreté du solipsisme. La subjectivité métaphysique pourrait même se définir comme la dénégation butée du fait toujours déjà accompli de ma naissance : « Pour ce qui regarde mes parents, desquels il *semble* que je tire ma naissance, [...] cela ne fait pas toutefois que ce soient eux [...] qui m'aient fait et produit en tant que je suis une chose qui pense, *nec [...] me, quatenus sum res cogitans, effecerunt* »[1] – mais justement va-t-il de soi que je sois ultimement une *res cogitans,* et non point plutôt et d'abord l'adonné ? D'ailleurs, la subjectivité métaphysique ne récuse pas tant la naissance que son irréductibilité à tout principe, toute origine connue, tout horizon de prévision. En effet, non seulement je nais comme d'un appel, mais cet appel précède même ma naissance, qui n'en constitue que le premier répons ; avant que de naître, des paroles ont été dites autour de moi que j'ai entendues sans les entendre ; avant même ma conception, des paroles furent échangées par d'autres, paroles dont, entre jouissance et

1. Descartes, *Meditatio III,* AT IX-1, p. 40, 24-28 ; VII, p. 50, 25-28 (nous soulignons). Voir au contraire E. Lévinas : « ... la naissance non choisie et impossible à choisir (le grand drame de la pensée contemporaine), naissance qui situe la volonté dans un monde anarchique, c'est-à-dire sans origine » (*Totalité et infini, op. cit.,* p. 199 et aussi J.-L. Chrétien, *op. cit.,* p. 99).

violence, je proviens sans doute; j'ai donc été dit et parlé avant d'être, je nais d'un appel que je n'ai ni lancé, ni voulu, ni même entendu. La naissance ne consiste qu'en cet excès de l'appel et dans le retard de mon répons[1].

L'inauthenticité

Il s'ensuit que l'adonné ne cesse de porter les marques de son retard à l'appel. Nous en esquisserons trois, entre maintes autres : l'inauthenticité, le nom propre et la responsabilité. *a)* L'adonné s'avère en se dégageant du « je pense » et de sa prétention à poser en principe *Je=Je*; or, cette égalité de soi à soi, à supposer qu'elle soit possible et qu'elle parvienne à s'accomplir, permettrait seule au *Je* de s'approprier lui-même, de devenir sa propriété *(Eigentum)* et donc de s'authentifier sans reste *(Eigentlichkeit)* ; car l'authenticité suppose l'appropriation de soi, sans reste, ni écart ; c'est pourquoi la métaphysique prétend y parvenir par abstraction des objets et la phénoménologie par réduction des étants. Mais l'adonné sait, lui, que cette appropriation ne peut par principe pas s'accomplir : le reste et l'écart ne viennent pas, en effet, séparer le *Je* de lui-même comme après coup, lorsqu'il sort intentionnellement de soi vers des objets ou des étants ; l'écart surgit dans le *Je* lui-même, avec lui et même avant lui, puisqu'il se creuse dès que se donne l'appel, avant même que le répons ne le montre ; le retard du répons sur l'appel structure d'emblée l'adonné par cette inégalité, qui le donne à lui-même en tant qu'impropre à soi, en tant qu'inauthentique. L'adonné ne vient pas contester, compliquer ou détruire un *Je* supposé plus simple et plus originaire ; au contraire, le retard du répons sur l'appel (l'*a posteriori*) définit justement l'origine

1. Voir M. Henry : « J'entends à jamais le bruit de la naissance » (*C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 283, voir p. 79 et 92). Ce texte hors du commun constitue l'un des meilleurs exemples de l'intérêt, tardif mais désormais général, pour « une phénoménologie de la naissance » (P. Ricœur, S. Breton, etc.).

(a priori) ; le complexe de l'adonné (appel/répons) précède la simplicité du *Je,* parce que cette dernière se borne à simplifier – par méconnaissance ou dénégation – le donné phénoménologique originaire, à savoir que l'origine elle-même relève de la donation, donc se déplie suivant une inauthenticité et une non-propriété irréductibles. Il faut absolument contester le caractère originaire de l'authenticité comme appropriation de soi : non point parce que son établissement entraînerait une injustice éthique envers autrui, ou une illusion de transparence à soi sans inconscient, etc., mais parce qu'elle ne peut simplement pas s'établir, ni se justifier phénoménologiquement. Il faudrait même retourner le soupçon contre toute prétention à l'authenticité ; car dans l'ambition d'accomplir l'appropriation de soi par l'égalité *Je=Je,* il s'agit toujours au mieux d'une illusion et, au pire, si elle s'obstine, d'un mensonge. Tandis que la reconnaissance de l'inauthenticité foncière, de l'inappropriation originaire permet d'accéder à la vérité de l'adonné. *Je* est un autre – c'est peu dire : *Je* n'apparaît qu'en dissimulant l'adonné, institué par le retard irrémédiable en lui du répons sur l'appel.

Le nom impropre

Ce que confirme *b)* l'étrange fonction du nom propre. En principe, rien ne revendique plus l'authenticité et l'appropriation de soi que le nom propre, qui n'a pas d'autre rôle que de me les garantir. Je suis moi, comme suffit à l'indiquer mon nom propre. Chacun porte un ou deux, parfois trois noms (un prénom ou *christian name,* un patronyme et éventuellement un surnom, second prénom, second patronyme ou toponyme) ; leur combinaison suffit à désigner Untel sans confusion sur sa dernière individualité *(haecceitas).* Cette désignation de la dernière individualité par un nom supposé propre n'en reste pas moins illusoire de fait et de droit. De fait, parce que cette combinaison de noms n'évite jamais les homonymies parfaites ; elle doit donc se compléter, pour éviter les ambiguïtés, par des informations qui échappent à la nomination et au symbolique, parce qu'elles

proviennent de l'empirie chiffrée : les dates d'état civil, les coordonnées géographiques, bancaires, les codes de communications, bref un ensemble d'informations transcrites en nombres, qui entreprennent en fait une description empirique indéfinie et abandonnent la prétention de la pure nomination ; socialement, mon identité ne se lit pas sur mon nom, mais dans mes cartes informatiques. Cette défaillance de fait du nom propre s'approfondit avec sa défaillance de droit, puisque aucun nom propre ne peut en effet m'advenir en propre. D'abord, bien évidemment, parce que mon patronyme nomme une foule d'autres que moi : l'Untel se met toujours au pluriel et perd d'emblée sa majuscule – untels ; car directement ou non, j'hérite d'un patronyme qui n'est le mien qu'autant qu'il n'est pas à moi et ne m'est pas propre : il m'identifie en tant justement qu'il me rattache à une famille, une lignée, un site, voire une nation, bref masque mon individualité *(haecceitas)*, pour la rendre socialement présentable, recevable, reconnaissable sous un autre nom, déjà connu parce que commun. Mon patronyme ne m'accorde une identité qu'en la niant comme mienne propre ; il me dépossède de mon identité à moi-même dès qu'il me l'attribue ; ou plutôt le patronyme qui m'appelle ne m'est par principe pas identique ; il m'appelle par un autre nom que le mien. Bref, dès ce patronyme, je suis appelé par un nom que je ne suis pas, n'ai pas choisi, ne veux peut-être pas (un nom « lourd à porter ») ; donc ce par quoi l'on m'appelle me précède et m'advient ; il a fonction d'un appel, pour lequel je ferai ma vie durant office de répons. Ce qui vaut pour le patronyme vaut plus encore pour le prénom, puisque, au contraire du patronyme qui s'est imposé sans discussion ni choix à tout le lignage, il a été explicitement choisi par d'autres (la parentèle), pour me l'imposer à moi sans moi, comme plus moi que moi. Plus encore, dans le cas où le prénom a rang d'un nom de baptême (d'un *christian name*), la disqualification de l'identité appropriée à soi devient intentionnelle : on assigne explicitement le prénom comme un nom d'emprunt (par définition pas le mien), emprunté en effet à un saint, dont la perfection me donne le modèle auquel ma vie devra répondre ; ma vie, dès, voire avant qu'elle ne commence ou qu'elle me revienne, s'iden-

tifie non à moi, qui ne suis encore personne, mais à un autre que moi; mieux: je m'identifie dans un autre que moi. Ainsi le prénom de baptême, le nom «propre» par excellence, résulte d'un appel (on m'appelle du nom d'un tel saint), parce que, plus essentiellement, ce nom constitue en lui-même un appel – je ne serais pas seulement appelé par ce nom, mais bien à ce nom. Or, ce nom «propre» m'a été donné avant que je ne le choisisse, le connaisse et même l'entende; il me précède et me définit à titre de mon appel, comme l'étranger par excellence. Mais ce nom m'a été donné, de telle sorte que j'y ai été donné comme moi et à moi, bref que je m'y découvre comme l'adonné, donc comme identifié par excellence à moi-même. Ainsi, dans le prénom «propre», plus encore que dans le patronyme, l'étranger (l'appel) coïncide avec l'identité (répons). Jamais je ne peux dire que je m'appelle de ce nom (propre), toujours, je devrai dire, pour me dire (me présenter), des noms que d'autres m'ont toujours déjà donnés et dont je ne reste que l'attributaire (représentant les propriétaires absents). Lorsque je me nomme, je représente plus que je ne me présente; je me constitue donc comme le répons répondant de et à un appel – le nom dont d'autres m'ont d'abord appelé[1]. Ainsi je ne m'appelle moi-même de mon nom qu'autant que d'autres m'ont toujours déjà approprié à un nom qui, sans leur convocation, n'aurait jamais pu me nommer en propre. Mon propre résulte d'une appropriation

1. Bien entendu, l'entreprise de modifier son patronyme ou son prénom ne change rien à l'analyse: dans ces cas, je prétends simplement me placer dans la position des autres (parents, etc.) et donc (i) j'admets que je dépends d'eux, puisque c'est leur choix que je dois corriger, (ii) et, loin de nier l'appel, je tente seulement (et en vain) de le répéter. – Nous ne contredisons pas ainsi les conclusions de S. A. Kripke puisqu'il admet que les «désignateurs rigides» peuvent néanmoins déployer leur nécessité *a posteriori*, à titre de «... vérités contingentes *a priori*». En effet, «ceux qui soutiennent que la notion de désignateur rigide suppose celle de "critères d'identité [valables] à travers les mondes"» mettent la charrue avant les bœufs: c'est parce que nous parlons de lui et de ce qui aurait pu lui arriver à lui, (dans certaines circonstances), que les "identifications [valables] à travers les mondes" ne posent pas de problème dans les cas de ce genre». Ce qui confirme exactement notre point. (Naming and Necessity, *in* D. Davidson et G. Harman (éd.), *Semantics of Natural Langages*, Dordrecht, 1972; tr. fr. *La logique des noms propres*, Paris, 1982, p. 44 et 37).

impropre, donc ne m'identifie que par une originaire inauthenticité. Avant que le nom supposé propre, en fait et en droit impropre, ne me soit approprié par d'autres (convocation), il fallut que le précédât cet appel lui-même. Le nom dont on m'appelle, plus qu'une appellation, me fixe précisément un appel. D'où il suit que l'appel antérieur constitue le véritable pré-nom du nom (composé du prénom, du patronyme, voire d'un troisième), qui en devient le répons ; en cette acception, le pré-nom précède le nom comme l'appel de mon nom me précède et m'instaure comme son répondant. Ne dit-on pas que je réponds à mon nom ? Il faut donc bien qu'il m'appelle – comme l'appel de tous mes répons.

La responsabilité

La responsabilité peut dès lors se redéfinir. *c)* On ne nous contestera pas que la responsabilité, entendue comme la propriété d'un « sujet » juridique d'avoir à répondre de ses actes et, pour un « sujet » éthique, de répondre à ce qu'exige le visage d'autrui (de l'envisager comme tel), puisse se déduire de la figure plus générale du répons d'un adonné à un appel. D'ailleurs, puisque l'appel surgit toujours d'un paradoxe (phénomène saturé) et puisque le visage d'autrui appartient de plein droit aux paradoxes (à titre d'icône), il va de soi que le visage se donne comme un appel et ne se montre (ne se phénoménalise) qu'à la mesure où l'adonné y répond. Car ce qui parvient à se montrer d'autrui, à y faire bon ou mauvais visage, dépend exactement de la réponse que j'adresse à son vivant appel : selon que je le vois ou pas, que je le tue ou que je l'aime, il change de visage. J'en suis responsable, puisqu'il passe d'un phénomène à l'autre selon la réponse que je lui consens. Mais cette responsabilité envers l'appel d'autrui épuise-t-elle toute responsabilité ? Les autres types de phénomènes saturés (l'événement, l'idole et la chair, *a fortiori* le paradoxe de révélation qui les conjugue tous) déploient eux aussi un appel, donc provoquent tout autant des répons. Certes, face au regard d'autrui, l'adonné comprend qu'il ne peut pas ne pas *en*

répondre. Mais il répond tout autant, quoique sur un mode différent, *de* l'événement comme son témoin, en charge de sa reconstitution et de son herméneutique. Il répond également *à* l'affection que sa chair subit d'abord par et en elle-même. Il répond enfin de la portée de son propre regard *devant* l'idole, qui le comble. Bref, l'adonné a du répondant pour tous les phénomènes saturés, qui lui adviennent tous comme autant d'appels. La responsabilité ne peut se restreindre à un seul des paradoxes, l'icône, aussi privilégié soit-il, ni se borner à un seul horizon, fût-ce l'éthique. La responsabilité appartient de plein droit à toute phénoménalité qui se déploie selon la donation : ce qui se donne (l'appel) ne parvient à se montrer comme un phénomène que sur l'écran et selon le prisme, que seul lui offre l'adonné (le répons). Toutes les déterminations par lesquelles le phénomène *se* donne et *se* montre à partir de *soi* jusqu'à exercer un appel (impact, contre-intentionnalité, arrivage, anamorphose, fait accompli, incident, événement, etc.) se concentrent et se transcrivent pour l'adonné dans la responsabilité qu'il en éprouve. La question pertinente ne consiste pas à décider si l'adonné est d'abord responsable envers autrui (Lévinas), ou plutôt en dette de soi (Heidegger), mais de comprendre que ces deux modes de responsabilité découlent de sa fonction originaire d'avoir à répondre face au phénomène en tant que tel, c'est-à-dire tel qu'il se donne[1].

Différer

Le retard du répons sur l'appel caractérise si radicalement l'adonné, qu'il permet enfin d'en redéfinir la différence. En effet, le rôle dominant que la phénoménologie a toujours assigné à la différence a rendu d'autant plus aporétique la question de savoir d'où et

1. En ce sens, on ne parlera pas d'une « ... responsabilité pour Autrui plus ancienne que tout engagement » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye, 1974, p. 67) – précisément parce qu'aucun « engagement » (et pas même pour Autrui) ne serait pensable sans la responsabilité, prise dans sa radicalité phénoménologique.

comment la différence diffère. Heidegger, visant la différence comme ontologique, a bien tenté de penser ce différend à partir de la donation ; mais il a finalement renoncé à cette conquête au profit de l'*Ereignis,* dont l'avancée ne rend pas visible le retrait, donc dissimule la différence (§ 3). Lévinas a rabattu la différence sur la relation à autrui, mais en lui gardant un horizon temporel, qui présuppose, plus qu'il ne le montre, que le Dire diffère du dit selon le laps du temps[1]. Rien d'illégitime donc dans l'interrogation de J. Derrida, qui demandait comment la différence diffère ; on connaît sa réponse : la différence ne diffère, au sens logique de défaire l'identité et l'égalité à soi (« faire la différence »), qu'en ce que, plus radicalement, elle retarde (diffère) la présence à soi, comme une différance. « Différer en ce sens, c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle et temporalisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement du "désir" ou de la "volonté". » La présence pleine, soit de la signification, soit de l'intuition, se trouve toujours remise à plus tard, en fait reportée sans fin ; la présence ne vient jamais en personne, mais se fait toujours représenter par le truchement des substituts du langage, des formalismes et de l'imaginaire. La différence, en différant la présence, compromet ainsi d'emblée aussi bien le projet métaphysique d'une substance présente sans réserve, que l'ambition phénoménologique d'une présence qui se montre sans reste. Aussi radicale qu'elle se prétende et qu'elle reste, cette reconduction de la différence à la différance souffre encore d'une indétermination de fond. En effet, puisqu'il s'agit toujours ici de « ... la différence comme temporisation-temporalisation »[2], comment ne pas demander si la temporalisation découle de la temporisation (le temps

1. Voir respectivement pour Heidegger *supra,* Livre I, § 3, pour Lévinas : « La dialectique du temps est la dialectique même de la relation avec autrui » (*De l'existence à l'existant, op. cit.,* p. 160) et notre étude « Note sur l'indifférence ontologique », *in* J. Rolland et J. Greisch (éd.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première,* Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août - 2 septembre 1986, Paris, 1993.

2. J. Derrida, « La différance » (conférence devant la Société française de philosophie, janvier 1968), in *Marges de la philosophie,* Paris, 1972, respectivement p. 8 et p. 10.

de la différance, position « logique »), ou la temporisation de la temporalisation (la différance du temps, position « husserlienne »)[1] ? Autrement demandé : le retard, qui impose à la présence de se faire sans cesse représenter et qui donc la rend possible (ou plutôt impossible), peut-il simplement se concevoir à partir du présent et de sa temporalité simplement inversés ? La différence diffère par son retrait (Heidegger), son laps (Lévinas) ou son retard (Derrida) – mais ceux-ci proviennent-ils de la temporalité ou doivent-ils se penser en et par eux-mêmes ? S'ils découlent simplement de la temporalité, dont ils inverseraient seulement le primat du présent, ne s'inscrivent-ils pas encore dans la conception la plus métaphysique de la présence ? S'ils déterminent au contraire la temporalité et les modes de temporalisation, il faut les décrire comme tels, selon leurs procès propres de différance et non pas les reconduire d'emblée à une temporalité encore ininterrogée, voire carrément métaphysique. Il ne va pas de soi que le retard, qui ouvre toute différence, doive et puisse se comprendre d'abord temporellement, bref que le retard équivale à une pure et simple temporisation. C'est ici précisément que le jeu de l'appel et du répons marque une différence sans égale – parce qu'il provoque la différance à partir de lui seul, avant le temps. L'appel précède le répons, qui ne cesse d'avouer et de combler son retard en multipliant ses réponses, dont la succession ouvre rien de moins qu'une historicité propre à l'adonné : l'histoire de l'adonné tient à la somme des réponses, qui le rapprochent et l'éloignent à la fois de l'appel. Mais, pour autant, l'appel et le répons ne se définissent pas temporellement, comme

1. On peut poser la même question à E. Lévinas : la temporalisation y équivaut à la relation à autrui, mais est-ce « ... le laps de temps irrécupérable » qui produit la différence entre le Dire et le dit et aussi « ... la synthèse absolument passive du vieillissement » (*Autrement qu'être..., op. cit.*, p. 66 et p. 48 ou 67), ou bien l'inverse ? Bref, la temporalité découle-t-elle de l'altérité ou l'altérité de la temporalité ? La différence éthique diffère-t-elle originairement ou temporellement ? *A fortiori,* Deleuze laisse-t-il finalement indéterminées, ou plutôt trop bien déterminées, les conditions dans lesquelles surgit la répétition (donc la différence), puisqu'il en confirme *in fine* la temporalité – « Toutes les répétitions, n'est-ce pas ce qui s'ordonne dans la forme pure du temps ? » –, pour l'assigner encore et toujours à l'être, suivant l'essence la plus classique de la métaphysique : « Mais la répétition, c'est la seule Ontologie réalisée, *c'est-à-dire* l'univocité de l'être » (*Différence et répétition,* Paris, 1968, p. 376 et 387).

le prouve le fait qu'ils assument également et à tour de rôle chacune des extases du temps. On peut en effet considérer l'appel comme le passé immémorial, mais cependant comme l'avenir vers lequel remontent les réponses et autant comme le présent qui convoque à chaque instant l'adonné. On peut réciproquement tenir le répons pour le seul présent de l'appel (qui ne se montre qu'en lui), mais encore pour son passé indéfini (le tissu des réponses accumulées traçant son historicité) et donc pour l'unique avenir manifeste de l'appel – qui ne résonne qu'à la mesure où les réponses ne cessent de le rappeler. La temporalisation découle donc bien de la temporisation, quoiqu'en de multiples figures rivales ; mais la temporisation elle-même ne se temporise pas ; elle résonne d'appel en répons. Son retard appartient à la simultanéité même du répons à l'appel – c'est justement parce que l'appel ne résonne qu'avec et qu'au « moment » du répons, qu'il retarde sur lui et le retarde. Le retard n'a rien d'un délai temporisant ou temporalisé : il tient à la conversion strictement phénoménologique par l'adonné de ce qui se donne (l'appel) dans ce qui se montre (le répons). Cette conversion impose un retard – une lenteur, mais la lenteur mûrissante que met le donné à se faire voir en filtrant à travers le prisme de l'adonné. Le retard de ce qui se montre sur ce qui se donne tient au travail phénoménologique du répons sur l'adonné. Seule la donation, dépliée dans toutes ses instances, diffère. Se différant, elle se montre. L'éclosion du visible tarde, mais elle n'éclôt que dans ce retard même. La temporalité elle-même ne tarde que pour l'attester.

§ 29. La voix sans nom

L'anonymat

L'appel et le répons s'articulent comme ce qui se donne avec ce qui se montre, par le truchement d'un prisme – l'adonné – qui convertit l'un en l'autre, parce qu'il se reçoit lui-même de ce qui s'y donne.

Cette thèse pourtant s'expose à une objection, qui pèse sans doute d'un grand poids, puisqu'elle a été massivement faite : la convocation de l'adonné par l'appel, même si elle ne s'accomplit que dans le répons, suppose bien quelque instance qui la performe, un pôle premier ou dernier qui revendique et dont l'initiative déchire, par le silence ou par le son, ce qui vient après le « sujet », l'adonné. Il faut bien que l'adonné s'adonne à... Et donc, on doit inévitablement demander : qui ou quoi convoque, invoque et surprend l'adonné ? Cette question se développe en un double soupçon. – D'abord sur l'identité de ce qui pourrait exercer la revendication : Dieu (par révélation), autrui (par obligation), l'être (par l'événement), la vie (par auto-affection), etc. La simple et abstraite description de l'appel en général ne dissimule-t-elle pas – et d'ailleurs fort mal – l'une de ces instances, en l'occurrence vraisemblablement la première, nostalgie de toute l'entreprise, que l'on censure pour mieux la libérer ? Dans cette hypothèse, l'appel et le répons, tels qu'ils mènent la donation à son terme, ne viseraient-ils pas à restaurer purement et simplement un dispositif quasi métaphysique ? Un principe transcendant, voire autofondé, susciterait une subjectivité dérivée, mais pourtant toujours privilégiée, puisqu'en charge de la phénoménalité commune. – Ensuite le soupçon porte sur le statut de l'adonné : dans tous ces cas institués par et après un principe, l'adonné ne régresse-t-il pas obligatoirement au rang sans gloire d'un donné régional, anthropologique, voire psychologique et platement subjectif – sans nécessité de droit, purement factuel, empiriquement descriptible, mais conceptuellement indéterminé ? A ces deux soupçons, on opposera premièrement que l'appel reste et doit rester phénoménologiquement anonyme, en sorte que, deuxièmement, l'adonné lui réponde selon une réduction à l'immanence pure de la donation[1].

Considérons le premier point : il appartient essentiellement et par principe à l'appel de se donner sans pourtant donner son nom, comme l'établissent plusieurs arguments. *a)* L'appel provient du phénomène saturé (paradoxe) ; or le paradoxe se décline en plusieurs types strictement distincts (événement, idole, chair et icône) et pourtant chacun

1. Nous retrouvons ici, mais transposée de la question du don à celle du phénomène donné, la discussion des § 7 et 12.

d'eux peut accomplir le même et unique type de l'appel ; donc la description de l'appel en tant que tel (§ 26 et § 28) ne dépend pas de la spécification de tel ou tel paradoxe ; par conséquent, on ne saurait, à partir d'un appel, remonter directement à tel ou tel type de paradoxe, encore moins en identifier le nom. Cette indifférence de l'appel au type de phénomène saturé qui le provoque trouve d'ailleurs une autre confirmation dans la possibilité d'un paradoxe de paradoxes, la révélation, qui en concentrerait tous les types : ici l'appel – s'il s'avérait – ne porterait aucun nom, parce qu'il les assumerait tous ; l'anonymat se renforcerait par l'excès même du paradoxe, qui exigerait une dénomination infinie ; ainsi nul appel n'offrirait *moins* de nom que celui d'un phénomène de révélation. D'ailleurs le nom par excellence de Dieu, tel qu'il le révèle à Moïse, atteste précisément l'impertinence de tout nom d'essence ou de description en se résumant à une tautologie vide – je suis qui je suis –, qui ouvre le champ à la litanie sans fin de tous les noms. La voix qui révèle, révèle justement parce qu'elle reste sans voix, plus exactement sans nom, mais *dans* le Nom. Le Nom ne se donne qu'en se disant sans aucun nom, donc en tous. Loin donc qu'on doive craindre qu'un tel appel conduise subrepticement à nommer un *numen* transcendant et à – mal – tourner à la « théologie », il faut conclure qu'au contraire tout phénomène de révélation (à titre de possibilité) et surtout une Révélation (à titre d'effectivité) impliqueraient l'anonymat radical de ce qui appelle. Anonymat donc, suivant le paradoxe qui appelle. *b)* Le second argument pour l'anonymat de l'appel se tire de la définition du don en général suivant la donation : le don apparaît comme tel lorsqu'il se trouve repris dans la réduction ; et l'une des figures du don réduit se réalise par la mise entre parenthèses du donateur (§ 10) – et donc de son nom. Ainsi le don réduit, c'est-à-dire le don phénoménologiquement légitimé, se déploie selon une donation immanente et intrinsèque, qui peut ne rien devoir au donateur, pas même son identité. Il faut même redire qu'un don porte d'autant plus la contingence du donné pur (entre autres les déterminations de l'arrivage, du fait accompli et de l'incident) qu'il surgit sans donateur connu, identifié et nommé. Anonymat encore, d'après le don réduit.

D'où un troisième argument pour justifier les deux premiers, qui se tire de l'articulation même de l'appel et du répons. *c)* Phénoménologiquement, l'appel doit rester anonyme, parce qu'il n'a jamais pour fonction de se nommer lui-même, mais seulement d'appeler le répondant et ainsi de le susciter. En effet, avant l'appel, il ne se trouve encore aucun auditeur, aucun témoin ni aucun adonné qui puisse déjà entendre le nom de l'appel ; donc l'appel n'a pour première et seule fonction que de convoquer un tel témoin et aucunement de se dire lui-même en disant son nom – entreprise non seulement vaine, mais impossible en rigueur phénoménologique. Et s'il faut jamais donner un nom à l'appel, ce ne sera pas l'office de l'appel lui-même (ni du donateur), mais du répons (ou du donataire) : le répons reconnaît ce que l'appel lui donne et ainsi l'identifie ; par suite, il peut aussi remonter à travers le don nommé pour parvenir à nommer pour la première fois l'appel. L'appel appelle le répons, jamais lui-même ; il ne reçoit donc son nom éventuel que du répons, qui le lui donne après coup. Le « Me voici ! » du répons peut seul donner rang de « Te voilà ! » à l'appel, donc lui attribuer un nom. Cette règle se vérifie par exemple dans l'appel politique (l'événement) : celui qui le lance reste, au moment où il le lance, abstrait, voire presque parfaitement inconnu – « ... je m'apparaissais à moi-même, seul et démuni de tout »[1] ; mais ceux qui prennent sur eux cet appel (donc les adonnés) le nomment, dans la stricte mesure où ils se nomment d'après lui : les « républicains » (car « la République nous appelle »), les « gaullistes » (ceux de l'« appel »), voire les « bonapartistes », les « léninistes », etc. ; par suite, ils donnent, par leur répons, un nom plein à l'appelant de l'appel. Et inversement, pour ceux qui n'ont rien entendu, ou qui, ayant entendu, n'ont rien voulu entendre, l'absence du répons maintient l'anonymat de l'appel. De même pour l'appel amoureux (l'icône) : lorsqu'elle paraît et entre dans la visibilité publique, quel que soit son charme (même médiocre), elle exerce (ou tente d'exercer) un appel ; mais, encore que tous la voient (ou puissent la voir), tous ne la considèrent pas également comme regardable ; certains regards glissent sur elle, ne l'envisagent

1. C. de Gaulle, *Mémoires de guerre*, I, 2, t. 1, Paris, 1954, p. 67.

pas, bref ne mettent pas de nom sur ce visage; l'anonymat de l'appel résulte toujours de la défaillance du répons; mais, que l'un des assistants prenne sur lui l'appel de ce visage (si leurs regards se croisent vraiment), alors « ce fut comme une apparition » – le répons conférera son nom unique (éventuellement un surnom) à l'appel, parce que l'adonné se sera laissé entièrement gouverner par ce qu'il recevra: « Elle était assise, au milieu du banc, toute seule; ou du moins il ne distingua personne, dans l'éblouissement que lui envoyèrent ses yeux. »[1] Il en va de même pour l'écoute du tableau ou la vision de la mélodie (l'idole), pour l'affection par l'angoisse, la joie ou la souffrance (la chair) – toutes ne nomment leur appel qu'à la mesure de l'adonné, donc dans le répons. Le même processus peut aussi se décrire au fil directeur de l'entrée en phénoménalité: ce qui se donne (appel) en un premier temps ne se montre pas encore, donc reste anonyme; il ne se montre que si l'adonné le convertit en un phénomène (répons), où dès lors il prend une visibilité et reçoit éventuellement un nom. Anonymat donc, selon le répons.

L'anonymat de l'appelant (quoi ou qui?) n'infirme donc pas le concept de l'appel, mais le confirme: puisque *je me* reconnais convoqué et interloqué avant toute conscience de ma subjectivité – qui précisément en résulte –, toute connaissance de l'identité de l'appelant viendra éventuellement s'ajouter après coup à la revendication, mais ne la précédera jamais comme un présupposé. A l'origine s'accomplit la revendication, non point la conscience de cette revendication par l'interloqué, encore moins la connaissance permettant d'identifier quelque appelant dans cet appel. D'ailleurs, la surprise, donc la perte de connaissance, interdit à l'interloqué de comprendre et de connaître

1. G. Flaubert, *L'éducation sentimentale,* I, 1, *Œuvres complètes,* éd. B. Masson, Paris, 1964, t. 2, p. 9. – On songera aussi à Pétrarque: « C'est tout empli de cette ineffable douceur / Qui, de son beau visage, est venu à mes yeux, / Qu'au jour où volontiers je les aurais fermés / Pour ne point regarder une moindre beauté, / Je quittai ce que plus je désire; et j'ai tant / L'esprit accoutumé à ne contempler qu'elle / Qu'il ne peut plus rien voir d'autre et que, par habitude, / Tout ce qui n'est pas elle, il le hait et méprise » (*Canzoniere,* CXVI, *in* D. Boillet (éd.), *Anthologie bilingue de la posésie italienne,* Paris, « La Pléiade », 1994, p. 214-216).

sa convocation comme un objet déterminé et dénommé. *Me* découvrir convoqué n'aurait aucune rigueur, si la surprise ne *me* privait, au moins pour un temps et parfois définitivement, de savoir, dans l'instant de la convocation, par quoi et par qui s'exerce l'appel. Réciproquement, si je savais d'avance que c'est l'être, ou bien autrui, ou bien Dieu, ou bien la vie qui me convoque, alors j'échapperais d'emblée au statut plein de l'adonné, puisque je serais affranchi de toute surprise ; sachant par avance (ou du moins immédiatement) à quoi et à qui j'ai affaire avec la parole entendue, je connaîtrais (quoi) ou je répondrais (qui) selon le surplomb d'une constitution ou l'égalité d'un dialogue, mais sans la passivité interloquée d'une surprise ; bref, je redeviendrais un *je,* qui se délivre du rang d'un *me.* L'anonymat appartient donc strictement aux conditions de possibilité de l'appel, parce qu'il en définit la pauvreté inconditionnée : conformément au principe de raison insuffisante, l'appel n'a pas à se faire connaître pour se faire reconnaître, ni à s'identifier pour s'exercer. Cette pauvreté seule parvient à blesser le « sujet » et à l'exiler hors de toute authenticité comme un adonné. En droit, un appel qui dirait son nom n'appellerait plus, mais mettrait en scène l'appelant, le reconduirait à la simple visibilité d'un occupant du monde, étoufferait la voix par l'évidence d'un spectacle[1]. Seules au contraire font vraiment résonner un appel les voix qui ne montrent absolument rien, pas même l'image suscitée par une vibration sonore – bref « ... les trompettes sans son que tous entendent »[2].

1. Voir Heidegger : « L'indétermination et l'indéterminabilité propres de l'appelant n'est pas rien, mais une caractéristique *positive.* Elle annonce que l'appelant surgit uniquement dans son appeler à..., qu'il *ne* veut *être entendu,* sans supplément de bavardage, *que comme tel* » (*Sein und Zeit,* § 57, p. 275). – Nous faisons aussi nôtre une séquence de J.-L. Chrétien : « Cet être appelé est premier et cette affection précède toute détermination de l'identité de ce qui m'appelle. A supposer que cette identité puisse être assignée, elle ne le sera que par une interrogation postérieure. Initialement, l'être appelé laisse ouvertes toutes les possibilités sur la nature de l'appelant » (*L'appel et la réponse, op. cit.,* p. 60). Ceci ne vaut pas seulement de l'« ... appel platonicien [...] par excellence neutre et impersonnel » (*ibid.,* p. 27), mais de tout appel.

2. P. Claudel, *L'annonce faite à Marie* (1re version), I, 1, in *Théâtre,* éd. J. Madaule/J. Petit, t. 2, Paris, « La Pléiade », 1965, p. 32.

L'enfant et le père

L'appel sans nom s'atteste assez étrangement dans la situation qui, à première vue, paraît y faire le plus nettement exception – la paternité. Il semble en effet évident que, comme le père nomme de son propre nom celui qu'il engendre, à supposer qu'ainsi il appelle ce dernier, cet appel porte toujours un nom, le sien. Pourtant, cette description reste inadéquate aux choses mêmes, puisqu'elle ne les aborde ni du point de vue du père, ni du point de vue de l'engendré, mais d'un point de vue phénoménologiquement injustifiable – celui d'un tiers disposant inexplicablement des informations propres à chacun de deux pôles, qui, comme tels, restent irréductibles ; si l'on s'en tient au contraire à une description réelle selon l'un ou l'autre des deux pôles pris à part, la situation se transforme du tout au tout. – Le père appelle son enfant, lui donne un nom, le sien ; donc son appel a un nom et consiste à donner un nom – voici l'apparence commune. Reste à la comprendre : pourquoi lui donne-t-il ainsi un nom ? On répondra que c'est évidemment parce que l'enfant n'en a pas encore et reste anonyme. Mais, dans ce cas, comment et de quel droit le père appelle-t-il de son nom un enfant sans nom, donc, à la lettre, n'offrant aucun indice qu'il soit de ce père ? On répondra que c'est évidemment parce que le père sait, par expérience intime, que cet enfant naît de ses œuvres, d'une femme sienne, dans sa maison, devant lui, etc. Ces excellentes raisons souffrent pourtant d'une faiblesse bien connue : par définition, en fait par délai temporel du retard initial de la naissance sur l'engendrement, une paternité biologique reste sans preuve immédiate et directe, toujours douteuse (et techniquement elle le deviendra de plus en plus dans un futur proche) ; tout enfant naît naturellement de sa mère, mais, à strictement parler, reste toujours de père inconnu ; il n'y a d'enfant que trouvé – c'est-à-dire à recevoir éventuellement. Aussi admet-on depuis des temps immémoriaux que la seule preuve de paternité tient à la reconnaissance juridique de l'enfant par le père ; la paternité s'accomplit symboliquement, non point d'abord ni toujours biologiquement. Le père ne le devient, dans tous

les cas et pas seulement dans l'adoption, que par sa décision de reconnaître, de réclamer et de revendiquer comme sien l'enfant trouvé et naturel. A ce stade, la question devient : pour quels motifs le père peut-il reconnaître un enfant qui ne porte pas son nom, donc encore sans nom ? Pourquoi, comme c'est la règle chez certaines espèces animales, voire comme c'est un comportement fréquent dans certains secteurs des sociétés dites développées, ne pas dénier sa paternité et laisser l'enfant sans nom paternel ? On avancera, évidemment et à juste titre, qu'interviennent ici de puissantes instances éthiques (responsabilité, fidélité, altruisme, construction de son destin, etc.) ; mais on pourra encore demander comment ces instances peuvent devenir des motifs contraignants pour une décision personnelle et volontaire, puisque parfois elles n'y suffisent pas. En dernière instance, il n'est qu'une seule réponse correcte : le père se décide comme père, parce que l'enfant (et tout le contexte qui entoure sa naissance) exerce sur lui un appel à la reconnaissance en paternité ; l'enfant appelle silencieusement le père à l'appeler de son nom – du nom du père, du nom qu'il n'a pas, qui n'est et ne sera jamais le sien propre. L'enfant exerce ainsi un appel anonyme sur le père ; donc, quand le père se reconnaît père au point de reconnaître ensuite l'enfant comme sien, jusqu'à lui donner son nom, il se borne, en l'appelant ainsi, à rendre un répons pour un appel. Le nom qui appelle l'enfant n'est que le répons du père à un appel sans nom. L'anonymat de l'appel (et de l'enfant) ne contredit pas, ni n'interdit la paternité, mais en constitue le terrain, l'enjeu et la condition de possibilité. Le père naîtra donc à sa paternité dans la mesure où il répondra à l'appel anonyme de l'enfant par un répons nominateur. Cette nomination se déploiera selon une histoire : d'abord le père donne son propre nom (patronymique), puis le prénom *(christian name)*, tous deux d'emprunt (§ 28) ; ensuite il donnera l'identité réelle, par la parole, la langue et le langage, puis par la communauté, la religion, la « vision du monde », etc. ; en ne cessant de lui donner un nom par la succession indéfinie de ses répons, le père n'annulera pourtant jamais l'anonymat de l'appel initial exercé par l'enfant ; au contraire, il ne fera que le souligner, puisqu'il engloutira toutes ces identités dans le gouffre de l'absence originelle du nom. Et

donc, à la fin, l'enfant « quittera son père et sa mère », c'est-à-dire outrepassera les noms donnés en répons, pour affronter seul son propre anonymat. A ce moment, l'enfant deviendra un adulte – celui qui sait son anonymat et qu'il doit se faire un nom. Ainsi, du point de vue du père, l'enfant se donne comme un appel anonyme et le reste.

Réciproquement, on a coutume de dire que l'enfant appelle son père, d'autant plus aisément qu'il en porte le nom comme le sien ; s'il s'appelle comme s'appelle son père et comme il l'appelle, alors le père lui reste un appel doué de nom, qui l'appelle à et par un nom – voici l'apparence admise. Reste à la comprendre : car, comme le père n'a aucune certitude biologique de sa paternité, l'enfant n'a aucune preuve immédiate et directe de sa filiation ; il doit l'admettre, sur la foi du père, suivant l'argument symbolique de sa reconnaissance par lui. Ce qui se traduit en fait par l'adoption du nom du père en gage de son adoption par lui. Donc l'enfant porte – comme un lourd fardeau et un joug pesant – un nom qui n'est pas le sien. Ce nom (et les autres noms qui le complètent) lui advient comme un fait toujours déjà accompli pour et sans lui, voire contre lui. Car le nom propre, on l'a vu (§ 28), a en propre de rester impropre. Il aliène. Comment s'exerce ce nom impropre ? D'abord comme un appel – en m'appelant comme mon père, le nom me renvoie à lui comme un paradigme obsédant ; il importe peu que je l'aime ou le haïsse, que je l'admire ou le méprise, puisqu'en tous les cas je ne puis m'identifier à moi-même qu'en me référant à lui ; avant moi, plus intérieur à moi que moi-même, ce nom m'appelle et ainsi m'appelle à lui. Mon historicité se déclare à mesure que où, d'acceptation en refus, d'acquisitions en oublis, j'additionne des répons à cet unique appel du nom. Mais ce nom qui fait ainsi appel reste pourtant étrangement anonyme. D'abord, parce qu'il ne me dit pas qui je suis, puisqu'il appartient originairement à un autre, le père ; en ce sens, son anonymat résulte directement de l'aliénation qu'il m'impose. Ensuite, parce qu'il ne dit pas non plus qui est mon père : loin de l'identifier, il le dissimule et même l'érige en père inconnu ; tout ce que je connaîtrai de mon père, je l'apprendrai de ses histoires, de ses aveux, de ses mensonges, des récits étrangers, bref je l'apprendrai à l'encontre de son nom, en le déconstruisant ou le corro-

borant à chaque fois de ce qu'il ne dit pas. Le nom du père en masque l'identité et se substitue sans cesse à son individualité empirique; non seulement ce nom ne montre rien, mais il dérobe. On dira donc cet appel, par quoi je m'appelle, un appel anonyme ou mieux antonyme. Le père ne se donne à l'enfant que comme un appel qui ne dit même pas son nom, bien qu'il ne dise rien qu'un nom – et un nom autre.

L'historicité

Un tel anonymat de la voix qui appelle pourrait sans difficulté se reconnaître dans d'autres situations relevant de ce qu'on nomme improprement l'intersubjectivité, mais plus encore dans celles que ménagent le tableau, la chair ou l'événement; nous n'y insisterons donc pas ici, laissant chacun compléter l'analyse de cas. Il importe par contre de souligner que, de même que le retard du répons sur l'appel permettait à la différence de différer (§ 27), de même l'anonymat de l'appel ouvre une historicité au répons. En effet, comme l'appel n'assure pas plus la nomination de son identité que ce qui se donne ne parvient par soi à se montrer, jamais le répons ne pourra, même démultiplié à l'indéfini, rendre justice à l'anonymat de l'appel. Le répons pourra toujours [se] soupçonner d'avoir mal ou partiellement identifié l'appel, de ne pas avoir accompli parfaitement son injonction, de n'avoir pas épuisé toutes ses possibilités. L'appel excite le répons, mais ne l'apaise jamais; chaque avancée reste un commencement, et le répons n'en finit jamais de recommencer (comme le désir). Lui seul commence à dire ce que tait l'appel, mais il ne parvient jamais à le dire jusqu'au terme. Ainsi s'ouvre son historicité. L'appel donne, ou plutôt constitue de lui-même la donnée, mais il ne se montre pas encore: on peut donc le considérer comme un destin – c'est-à-dire un envoi qui ne se voit pas, une voix qui se voile. Le répons, que donne l'adonné et où il se reçoit tout entier, entreprend de faire que le destin, qui se donne sans se montrer, se montre enfin; mais, comme par définition le donné de soi ne se manifeste pas, il masque s'il se dissimule ou s'il se montre et jus-

qu'où son donné se réserve d'apparaître ; de la sorte, le répons ne sait jamais si et jusqu'où il parvient à faire que ce qui se donne se montre aussi. Le répons ne peut pas plus annuler son retard originaire sur l'appel que ce qui se montre ne peut prétendre épuiser ce qui se donne. Donc le répons reste toujours à compléter. Avec ce retard sans cesse à compléter, il s'ouvre à son historicité, qui se temporalise donc radicalement à partir du déjà donné non encore montré, donc à partir du passé. Il se pourrait en effet que, si la différence diffère selon l'appel et le répons et non d'abord temporellement, elle ne se temporalise plus selon le présent (comme en métaphysique), ni selon l'avenir (comme en analytique existentiale), mais bel et bien selon le passé – suivant l'anonymat de l'appel que le répons ne cesse de renommer. Car, le répons, qui vient après l'appel, revient vers lui pour autant qu'il lui confère un nom, afin de montrer ce qui s'y donne : chaque répons surgit dans le présent pour remonter vers l'appel passé, pour recevoir le donné toujours déjà accompli ; mais, puisque cette remontée vers le donné originaire ne peut que montrer ce qu'elle en reçoit, sans jamais démontrer qu'elle en épuise tout l'arrivage, le répons reste par principe en déficit, en retrait ; il reglisse sans cesse en deçà de l'appel ; relaps du donné, il laisse ainsi surgir un laps de délai, un temps de retard – le temps du retard. Et ce temps du retard ne cesse de se reproduire, à mesure que le répons revient vers l'appel, se répète et s'obstine à lui répondre sur un mode toujours différent et donc dans une adéquation toujours différée ; l'avenir *(Zukunft)* arrive au présent *(Ankunft)* à partir de l'information *(Auskunft)* à chaque fois insuffisante, que le répons délivre à propos de l'appel ; la répétition – la recherche reprise – de l'appel par le répons, la remise – en jeu et en scène – de ce qui se donne sans nom par ce qui se montre, bref le rappel de l'appel enclenche une historicité et libère une temporalité. L'histoire de l'adonné ne consiste qu'en la série ininterrompue, mais finalement suspendue de ses répons. Et l'adonné meurt dès qu'il n'a plus de répondant et ne parvient plus à nommer encore une fois l'appel sans nom.

La décision immanente

Nous pouvons désormais envisager le deuxième trait proprement phénoménologique de l'appel (outre son anonymat) – que l'adonné lui réponde selon une réduction à l'immanence pure de la donation. L'adonné reçoit en effet l'appel sans sortir de l'immanence, parce que la donation elle-même reste intrinsèque (§ 12) et que l'appel s'inscrit comme un impact sans profondeur (§ 26) ni aucun nom. Certes l'adonné lui assigne un nom sans cesse à reprendre et à compléter ; mais cette nomination lui appartient toujours comme son risque propre, qu'aucune transcendance ne viendra vérifier par une impensable *adequatio rei et intellectus,* puisque la chose ne se déploie précisément que dans l'entente de l'adonné. Ce qui se donne se donne au plan de l'immanence (c'est pourquoi il porte anonymat) et ce qui se montre apparaît au plan de l'immanence (à titre de répons). Cette immanence radicale signifie ici qu'avant de déclencher la démonstration (la mise en phénomène) du donné, l'adonné n'y voit donc encore rien, qu'aucune lumière ne précède la naissance au visible de ce qui se donne et que ce qui se montre émerge au jour sans aucune prévision. Comment en effet une préphénoménalité pourrait-elle émerger en deçà de l'immanence (de la « conscience »), avant l'écran et le prisme par lesquels l'adonné convertit le donné anonyme en ce qui se montre ? Où se montrerait le donné avant l'instance de la manifestation – l'immanence qui le reçoit ? Avant le phénomène, il n'y a rien à voir, ni à prévoir. Donc le répons ne voit rien avant de nommer l'appel. A proprement parler, il ne sait donc pas ce qu'il dit avant de le dire, comme il ne voit rien avant de s'y adonner. – Cette situation se comprend mieux par opposition au principe métaphysique que la volonté veut ce que l'entendement voit dans sa lumière et à la mesure où cette lumière éclaire « ... quia ex magna luce in intellectu magna consecuta est propensio in voluntate – parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté ». Mais, pour prétendre que ce qui se veut fermement doive d'abord se concevoir évidemment, bref pour prétendre savoir ce que l'on veut, il faut

admettre que l'on voit sans vouloir et avant de vouloir. Or, nous savons que nous ne voyons sans les vouloir que les phénomènes les plus pauvres, voire à peine constitués ; dès qu'un phénomène s'enrichit en intuition, donc dès que son degré de donation s'accroît, il nous faut au contraire le constituer et le supporter pour le voir, donc le vouloir – le vouloir bien, ne pas le dénier, ni s'y dérober ; pour voir, il faut d'abord vouloir bien voir. Il n'y a pas de pire aveugle que celui qui ne veut pas voir. Il faudrait donc plutôt dire qu'une grande lumière dans l'« entendement » s'ensuit toujours seulement d'une grande inclination dans la « volonté ». C'est d'ailleurs ce que l'on doit dire dans le cas, évidemment privilégié, de Dieu, où, conformément à la création des vérités éternelles, rien ne se montre « ... qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de la volonté ». Mais, en fait, c'est aussi le cas pour l'esprit fini, puisqu'au moins l'erreur résulte de ce que « ... voluntas latius patet quam intellectus », et donc que je puis l'étendre « ... etiam ad illa quae non intelligo – aussi aux choses que je n'entends pas »[1]. Ainsi la volonté détermine ce que l'entendement ne peut atteindre.

Or, ce que la métaphysique stigmatise comme l'erreur définit au contraire, en termes phénoménologiques, l'exercice fondamental du répons, tel qu'il convertit ce qui se donne en ce qui se montre. Car pour phénoménaliser le donné, il faut d'abord l'admettre (« vouloir » bien le recevoir) et s'en recevoir comme s'y adonnant, pour ainsi voir (éventuellement comprendre par « entendement ») ce qu'il montre. La décision de répondre, donc de recevoir, précède la possibilité de voir, donc de concevoir. Plus le donné se sature d'intuition et monte vers le paradoxe, plus cette décision devient difficile autant que féconde, parce que le répons s'avère alors de moins en moins adéquat, de plus en plus insuffisant et donc à répéter sans cesse. L'excès du donné sur

1. Descartes, respectivement *Meditatio IV*, AT VII, 59, 2-4 (tr. fr., AT IX-1, 47, 4-6), *VIes Responses*, n. 6, AT IX-1, 233, 3-5 (le latin dit que « ... quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale sit », AT VII, 432, 4-5) et *Meditatio IV*, AT VII, 58, 21-23 (AT IX-1, 46, 34-35).

le répons ne provoque pas seulement l'éblouissement (§ 22) de l'adonné, en lui imposant un visible toujours plus puissant qu'il ne l'attendait, ni seulement la souffrance de voir supporter un impact trop puissant à convertir en visible déferlant; le donné humilie l'adonné, comme le respect, mais plus universellement que lui, puisqu'ici chaque phénomène saturé y parvient. Cette humiliation peut se préciser par une alternative: que doit-on privilégier, un phénomène non saturé (pauvre en intuition ou commun) susceptible d'un répons adéquat ou quasi adéquat, parce qu'il ne s'agit en fait que de le constituer en objet, ou bien un phénomène saturé qui ne montrera ce qu'il donne qu'inadéquatement, au long d'une série sans fin de répons toujours partiels et provisoires, marquant la défaillance irrévocable de l'adonné? Autrement dit: doit-on consentir à ne recevoir ni voir que le donné pauvre ou commun d'un objet, pour y gagner la jouissance d'un pouvoir adéquat de constituer, ou doit-on s'exposer à l'humiliation de ne jamais constituer et de répéter sans cesse les répons, pour y gagner la jouissance d'une donation de paradoxes et y conquérir le statut entier d'un adonné? L'humiliation du pouvoir de constituer peut en effet aussi se lire comme la satisfaction de la réceptivité sans reste envers le paradoxe, donc la phénoménalisation de ce qui se donne en excès. L'excès de la donation implique évidemment le retard sans fin du répons – pourtant ce retard peut ne pas s'entendre comme une défaite, mais comme une consécration de l'adonné par ce qui lui advient. Entre ces deux interprétations d'une unique situation phénoménologique, interprétations qui définissent sans doute les deux tendances irréconciliables qui traversent toute l'histoire de la philosophie (ou constituer l'objet pauvre en intuition, ou recevoir l'excès de donation sans l'objectiver), aucune raison ne saurait décider. Car, puisqu'il s'agit encore et toujours de recevoir ou non le donné, le répons doit décider seul, sans pouvoir s'appuyer sur la visibilité de ce qui ne se montre pas avant lui. Le répons ne sait pas ce qu'il veut, parce qu'il faut d'abord le vouloir bien pour le voir, donc pour le savoir. Ici s'ouvre un espace d'indécision qu'on ne peut envisager sans effroi: la décision pour la mise en phénomène du donné, donc aussi celle pour la raison des choses, ne peut se prendre que sans vision, ni raison,

puisqu'elle les rend possibles. Le répons décide sans rien d'autre que lui seul. A la naissance du visible (à la conversion de ce qui se donne en ce qui se montre), joue, dans une obscurité préphénoménologique et prérationnelle, le choix ou le refus de « la grande raison » – de la donation inconditionnée. Pareille décision retrouve et radicalise ce que Descartes entendait par l'indifférence, mais la redouble. Descartes opposait en effet l'indifférence négative de l'esprit fini, où la défaillance de l'entendement laisse indécidée la volonté, à l'indifférence positive de Dieu, où l'initiative de la création précède tout état de chose rationnel. Ici, l'adonné, par définition fini et originairement *a posteriori,* se découvre en charge de recevoir ou de dénier le donné, soit l'*a priori* de la donation. C'est donc en tant qu'il reste négativement indifférent (par défaillance à voir), qu'il reçoit le fardeau de l'indifférence positive (faire se montrer ce qui se donne, ou non). L'adonné, en tant que fini, n'a rien de moins que la charge d'ouvrir ou fermer le flux entier de la phénoménalité.

Cette investiture du répons, érigé en gérant de la montée au visible de tout ce qui se donne, peut et doit inquiéter. Elle se borne pourtant à radicaliser le caractère fondamental du *Dasein* – être l'étant dans lequel se met en jeu son être et, par suite, l'être en général de tous les étants. Ici, l'adonné se caractérise comme l'étant donné qui met en jeu, dans le donné, lui-même qui s'y reçoit et, par suite, la donation de tous les donnés et leur montée au visible. Rien de ce qui se donne ne peut se montrer qu'à l'adonné et par lui. Non par constitution, décision anticipatrice ou exposition à autrui, mais par le vouloir bien voir originellement dérivé de la donation elle-même. Cette responsabilité envers tout le donné et antérieure à toute visibilité (ou raison) éclaire d'ailleurs, par analogie, une situation existentielle plus connue de l'adonné. Lorsque l'adonné se retrouve, par hypothèse, condamné à décider d'un phénomène saturé, par exemple le paradoxe de l'icône, en bref lorsqu'il doit décider de s'exposer sans protection au regard qui croise le sien et au visage qui l'envisage à nu, en un mot, lorsqu'il doit se résoudre à aimer (ou à ne pas dénier d'aimer), il se découvre dans une telle indifférence. Plus la passion croît, plus aussi l'indifférence. Rien de surprenant à

cela : la passion développe une herméneutique impériale, où naissent des raisons aussi incontestables que les phénomènes qui s'y montrent ; mais, du même coup, d'autres herméneutiques deviennent aussi possibles, sinon avec la même force, du moins avec le même droit : car il suffit de récuser le donné amoureux, pour que ce qui s'y montrait disparaisse, pour que ses raisons s'estompent et que d'autres visibles émergent, même flous et indistincts, avec leurs contre-raisons. Dans « cet unanime blanc conflit » de l'adonné avec lui-même, qui donc décidera, puisqu'il s'agit de décider des raisons de décider, de l'abandon adonné au don et de recevoir le voir ? Ici la donation entre en conflit avec l'adonné, le donné avec sa réception, l'appel avec le répons. Aucun avis ni conseil, aucun ami ni ennemi ne peut rien pour l'adonné en situation de s'adonner ou non. Il ne dépend que de son indifférence que le donné se donne à lui et se fasse voir en gloire, donc qu'il s'en reçoive. Pourtant ce donné même n'y peut mais, puisque son appel ne retentira qu'avec le répons. Le répons reste en suspens. Et ce suspens même offre la vérité dernière de la donation – que la première est aussi la dernière. La donation trace, peut-être à la craie, mais d'un trait ineffaçable, le cercle herméneutique le plus rigoureux. Nous n'avons pas à y entrer, parce que nous y sommes toujours déjà pris, mais nous ne devons pas tenter d'en sortir, parce que sa dénégation même y reconduit.

La donation exerce donc le jeu de l'appel et du répons au seul plan de son immanence radicale. Elle protège cette immanence aussi bien par le retard du répons (§ 28) que par l'anonymat de la voix qui appelle (§ 29). Les plus grands écarts que puisse franchir l'adonné, son historicité et son indifférence, ne font que s'y déployer. Comme la donation produit le phénomène absolument réduit à ce qui se montre en tant qu'il se donne, elle réduit le « sujet » à ce qui se reçoit sans reste de ce qu'il reçoit – le donné. Privilège de donation.

§ 30. L'ABANDON

Le reste

Il ne fut possible de déterminer l'adonné à partir du fait toujours déjà accompli de l'appel, tel qu'il s'adresse à lui, qu'en faisant fond sur son caractère le plus propre – celui de se recevoir lui-même entièrement de ce qu'il reçoit (§ 26). L'adonné ne peut donc par définition s'entendre qu'en tant et qu'aussi longtemps qu'il reçoit et ainsi se reçoit ; mieux, il doit recevoir pour se recevoir. Toute contradiction en général de la réception du donné non seulement le rendrait inintelligible, mais le ferait disparaître. Sans réception du donné, plus rien – aucun adonné – ne vient après le « sujet ». Pourtant, nous avons déjà de fait rencontré une telle impossibilité, puisque la topique du phénomène admettait déjà explicitement deux exceptions à la réception du donné : l'une par défaut d'intuition (phénomène pauvre), l'autre par son excès (paradoxe). Nous avions, à cette occasion, admis que le donné sans intuition puisse prendre la figure de l'abandonné[1]. Ces deux propositions ne se contredisent-elles pas ? Bien plus, la deuxième ne contredit-elle pas aussi le dernier principe que rien ne fait exception à l'universel privilège de donation, acquis dès le début (§ 5) ? Et d'ailleurs, peut-on raisonnablement éviter cette double contradiction, lorsqu'on prétend reconduire intégralement tout le possible à la phénoménalité et toute la phénoménalité à la donation ? Peut-on affirmer que tout, sans reste, se donne et que tout donné se reçoit pour, à travers l'unique adonné, se montrer (§ 6) ?

La réponse à ces difficultés redoutables, s'il en est une, ne peut se trouver qu'en examinant plus longuement le point sensible de nos énoncés. Car les deux thèses à nos yeux incontestables – rien ne fait exception à la donation, tout ce qui se montre se donne –, n'aboutissent pas obligatoirement à imposer une manifestation universelle, sans reste, ni limite ;

1. Voir *supra*, Livre I, § 24, p. 341.

car elles doivent parfois aussi composer avec une autre thèse, elle aussi incontestable – le donné se donne aussi sous la figure de l'abandonné, lorsqu'il se trouve privé d'intuition, soit par défaut, soit par excès. Et cette troisième thèse permet d'éventuellement déconnecter l'implication stricte de la phénoménalité par la donation : si tout ce qui se montre doit d'abord se donner, il advient parfois que ce qui se donne ne parvienne pourtant pas à se montrer. S'agit-il pour autant d'une remise en question du principe que tout ce qui se donne finit par se montrer (§ 6) ? Nullement, car ces limites n'affectent pas le principe phénoménologique de la monstration du donné, mais attestent seulement qu'il se trouve toujours mis en œuvre dans la finitude essentielle de l'adonné. L'ouvrier de phénoménalisation de ce qui se donne doit en effet mettre en scène un donné s'accomplissant à partir de son soi irréductible, donc pouvant parfois, voire souvent, ne pas se régler sur la capacité de réception de l'adonné et en franchir les limites ; le donné ne respecte ni les conditions de possibilités des objets de l'expérience, parce qu'il ne se soumet pas toujours au statut d'objet (§ 23), ni les conditions de possibilité de l'expérience, parce qu'il ne reconnaît jamais aucun *a priori* à l'expérience (§ 1) ; or, comme sa finitude détermine essentiellement l'adonné, il ne peut par définition pas recevoir adéquatement le donné tel qu'il se donne – à savoir sans limite, ni réserve ; et donc la finitude de la phénoménalisation mise en œuvre par l'adonné ne parvient nécessairement pas à rendre visible tout ce qui lui advient. Le principe phénoménologique que ce qui se donne se montre reste en lui-même intact, mais il ne s'accomplit pour nous que dans les limites où l'adonné fini parvient à le mettre en œuvre. Que ces limites puissent reculer, voire reculer sans cesse ni fin (ce que nous admettons volontiers comme une nouvelle définition de ce que Kant nommait « le génie »), n'invalide pas cette finitude essentielle, mais au contraire la confirme. Il importe extrêmement que la phénoménologie, surtout lorsqu'elle a l'audace de libérer la visibilité à la mesure de la donation, garde le strict respect de la finitude de son opérateur ; non seulement pour éviter l'ivresse de la constitution de régions sans cesse élargies, ivresse à laquelle Husserl ne fut pas le seul à succomber ; mais avant tout parce que ce qui vient après le « sujet », l'adonné, se caractérise proprement par la soumission en lui de son indéniable acti-

vité et de sa spontanéité vive à la passivité d'une réceptivité absolument originaire. Le donné advient de lui-même à l'adonné, dont la secondarité structurelle atteste ainsi une finitude absolue. – C'est donc précisément parce que le principe que « ce qui se donne, se montre » reste intact, qu'il devient possible de constater la finitude de la phénoménalité en régime de donation : car ce qui se donne ne se montre qu'autant qu'il se trouve reçu par l'adonné, dont la fonction propre consiste à donner en retour au donné de se montrer ; et pareille conversion du donné en phénomène montré ne peut donc se réaliser que dans le champ, évidemment fini, où l'adonné reçoit et met en scène. Or, si l'adonné phénoménalise toujours ce qui se donne à lui et s'en reçoit, rien n'établit que l'adonné puisse ou veuille toujours recevoir *tout* ce qui se donne : on ne saurait jamais exclure quelques cas, où un donné ne parviendrait pas à se montrer, parce que l'adonné ne pourrait ou ne voudrait simplement pas le recevoir ; il suffit d'envisager des arrivages, tels que l'adonné puisse défaillir devant l'excès du donné ou chômer dans sa pénurie. Il reste donc à examiner cette hypothèse pour voir si elle peut se légitimer phénoménologiquement et comment elle reste cohérente avec le privilège de donation. Ce qui équivaut à clore toute notre détermination du phénomène comme donné par la recension des donnés marginaux, qui ne se phénoménalisent pas – sur le modèle de l'appendice à l'*Analytique des principes,* qui examine les acceptions du « rien », c'est-à-dire de ce qui ne parvient jamais à se phénoménaliser comme un objet. Nous examinerons donc les deux figures d'un donné qui ne se montre pas faute de réception par l'adonné, d'abord par défaut d'intuition, ensuite par excès d'intuition. Nous tenterons ainsi de confirmer que ces deux défaillances s'inscrivent toujours dans la phénoménalité de la donation, puisqu'elles en occupent les bords extrêmes.

Par défaut

Le donné peut manquer d'intuition ; manquant d'intuition, le donné peut donc ne pas se recevoir, de telle sorte qu'il ne se montre pas – nous ne discutons pas cette possibilité évidente. Mais ce man-

quement lui-même n'échappe pourtant pas à la phénoménalité de la donation, quoiqu'il y reste marginal. En effet, le défaut d'intuition n'offusque pas toute possibilité de mettre en scène le phénomène même du manque. Le manque d'intuition peut en effet, comme manque, encore se donner. Et le manque donné peut, sinon apparaître comme un phénomène qui se montre, se montrer au moins comme un manque ; donc l'adonné peut encore s'adonner à l'absent. Recensons les exemples les plus clairs de cette situation. *a)* Nous avons tenté d'emblée de l'établir en étudiant le privilège de donation (§ 5), où le néant et la mort ne laissent pas de se décrire sans intuition en termes de (non-)donation et donc apparaître à la limite, sans s'objectiver. Ces analyses restent ici valides et nous ne les reprenons pas. *b)* Ce que nous avons nommé des phénomènes purement formels (logiques) ou des phénomènes pauvres (idéalités mathématiques) se trouvent donnés, donc pensés et calculés, sans autre intuition que catégoriale (analogique) ou « pure » (espace, temps) (§ 20 et 23). Or, non seulement cette pénurie d'intuition, qui les exclut du monde de la vie, n'interdit pas de les recevoir, de les manier et de les construire ; mais, le fait même qu'ils n'offrent « rien à voir » du monde changeant les institue dans un univers immuable, à ce point protégé des perturbations qu'ils ne gardent plus rien de ce que l'« expérience rend incertain » et atteignent ainsi le rang d'un inébranlable (Descartes) ; cette donation, si pauvre en intuition, leur devient ainsi un privilège épistémologique exceptionnel. Ils se donnent quasiment sans se montrer intuitivement et, par cela même, ils en reçoivent une certitude, que leur eût déniée une intuition plus riche, donc sensible et muable. Sans atteindre certes exactement le statut d'abandonné (puisqu'ils gardent un degré infime d'intuition), les phénomènes formels ou pauvres marquent déjà que la donation s'accomplit dans cette pénurie et même s'y objective d'autant plus facilement qu'y manquent les perturbations matérielles.

Mais la phénoménalité de l'abandonné ne se restreint pas à ces seuls cas extrêmes. *c)* Nous avons déjà rencontré une autre de ses occurrences, parfaitement reconnue par la tradition métaphysique sous le titre d'ailleurs ambigu de *cogito*. Pour Descartes (et sans doute aussi pour Husserl), il ne s'agit en effet point là d'une intuition, même

intellectuelle; au contraire, la mise en scène de ce phénomène sans égal ne peut s'accomplir que par l'élimination progressive et systématique de toute intuition d'objet – intuition sensible d'abord des phénomènes mondains, intuition intellectuelle ensuite des phénomènes formels, logiques, mathématiques ou mathématisés (natures simples), voire intuition par analogie des *alter ego.* En régime de doute (sinon de réduction), rien ne reste réellement donné, qui puisse, par le prisme de la pensée, accéder à une monstration phénoménale. Mais c'est précisément cette suspension entière du monde et de ses donnés qui laisse surgir un dernier donné, transcendantal et inconditionné – l'adonné lui-même; lui seul se « sent » enfin directement lui-même du fait que tout sensible a disparu, parce que l'on a su « ... détacher sa pensée des choses sensibles »[1]. L'*ego* s'apparaît quasiment à lui-même (à supposer d'ailleurs qu'il apparaisse vraiment), non point malgré la déception de l'intuition, mais au contraire grâce à elle. Et donc l'abandonné – en l'occurrence l'*ego* lui-même – ne se donne qu'au prix et à la mesure de ce défaut d'intuition, tant du monde que de soi, au point de s'identifier directement à l'adonné. Le privilège de donation non seulement se confirme avec cet abandonné, mais – du moins en métaphysique – il prétend l'ériger en fondement ultime; cette prétention, certes inacceptable en phénoménologie, atteste du moins que le donné peut encore s'accomplir même en pénurie d'intuition. Et donc que l'abandonné garde une fonction phénoménologique pensable et praticable par l'adonné. *d)* Mais il ne suffit pas d'admettre la figure de l'abandonné comme non contradictoire et utilisable; il convient aussi de la reconnaître comme indispensable pour décrire tous les phénomènes essentiellement déterminés par l'absence, tels que nous les avons déjà abordés (§ 11). Lorsqu'un phénomène devient objet du désir, il se définit à la fois par le manque en lui d'intuition et, inséparablement, par sa donation obsessionnelle; il fait défaut intuitivement, mais ce défaut ne cesse de travailler celui auquel il s'adresse; celui-là (et non pas n'importe quel autre) désire ce phénomène (et non pas un autre quel-

1. Descartes *A X*, respectivement 4 avril 1648, AT V, 138, 6 et mars 1637, AT I, 353, 13.

conque), parce qu'il l'aperçoit comme manquant ; le manquant reste certes simplement absent pour tout un chacun, mais, pour qui le désire, son absence intuitive le donne encore, voire plus intensément ; ce qui manque brille par son absence – celui-là, sans intuition, se donne d'autant plus. Le désir affronte ainsi l'abandonné pur – ce qui ne se donne qu'autant qu'il *déçoit* l'attente d'une intuition. « Ce grand désir de mon bien oublié, / Comme l'Autour de ma mort immortelle, / Ronge l'esprit par une fureur telle / Que, consommé d'un si ardent poursuivre, / Espoir le fait, non pour mon bien, revivre. »[1] Le désir se déploie entre une donation déjà accomplie et une intuition encore défaillante ; il disparaîtrait, si celle-ci manquait à manquer ou si celle-là se reprenait ; il endure donc comme son donné le plus propre ce qu'il ne peut pourtant jamais recevoir, ni rendre visible. En un mot, seul l'adonné désirant s'adonne à l'abandonné comme tel ; seul, il en sauvegarde le mode extrême de phénoménalité – celui d'un donné qui reste donné même et surtout lorsqu'il manque. Il s'ensuit une conséquence capitale : jamais un adonné fini (et nous n'en connaissons pas d'autre) ne peut prétendre, devant un phénomène du type de l'abandonné, éprouver son propre abandon, puisque l'abandonné, par définition, se trouve toujours déjà donné à l'adonné, malgré ou en vertu de son défaut d'intuition. Aucun mortel ne peut demander « Pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Pour nous, tout abandon comme tout abandonné, même en désert d'intuition, reste sous la garde de la donation.

Par excès

Le donné peut également (ou plutôt inégalement) se donner avec un excès d'intuition ; cet excès peut saturer la capacité de concept, donc la réception de l'adonné ; dès lors le donné, que l'adonné ne peut mettre en scène, peut ne pas se montrer. – Nous avons déjà rencontré cette figure de la donation, mais nous en avions jusqu'ici toujours

1. M. Scève, *Délie*, LXXVII, in *Poètes de XVIe siècle*, éd. A.-M. Schmidt, Paris, « La Pléiade », 1964, p. 100.

maintenu la positivité. Certes, le phénomène saturé, inconstituable selon la phénoménalité de l'objet, échappait aux prises du *Je* constituant ; mais il convoquait en ses lieu et place ce que nous avons nommé le témoin[1] ; or le témoin non seulement s'adonne encore au donné, mais il s'y adonne par excellence, offrant même le premier véritable accomplissement de l'adonné. Aussi le témoin permet-il bien au phénomène saturé de se montrer comme un phénomène de plein droit, à titre précisément de paradoxe ; et le paradoxe achève lui-même, par le truchement de l'adonné (le témoin), le passage de ce qui se donne à ce qui se montre ; de fait, le phénomène saturé se montre clairement et distinctement à titre de paradoxe, tout comme le témoin remplit exactement la fonction de l'adonné. La seule étrangeté de ce dispositif tient à ce que sa phénoménalité rompt décidément avec celle de l'objet et de la constitution ; mais cette rupture même, sous l'espèce du paradoxe, met parfaitement en œuvre le phénomène saturé. Cette description traite donc l'excès d'intuition à l'intérieur du paradigme du phénomène saturé, tel que le donné non seulement s'y montre encore à l'adonné, mais s'y montre par excellence. Ici, l'adonné assume encore sa fonction de phénoménalisation avec une rigueur si stricte que même la saturation intuitive parvient à se montrer paradoxalement à travers sa finitude. La finitude ne fait pas obstacle à l'excès d'intuition, mais lui fait droit suivant le paradoxe. – Cette figure reste évidemment privilégiée et d'ailleurs elle rend intelligible la phénoménalité entière de la donation, dont elle permet de tracer la topique. Il ne s'agit donc pas ici de la contester, mais de la compléter. En effet, il reste une dernière possibilité ouverte par (et à) l'excès d'intuition : au lieu que le phénomène saturé puisse encore s'inscrire dans la phénoménalité, parce que l'adonné parvient encore à le recevoir, l'adonné pourrait ou déciderait de ne plus supporter le donné, de ne plus le porter au visible ; bref l'adonné ne mettrait plus en œuvre l'excès intuitif dans un phénomène, même dans un phénomène saturé. La saturation bloquerait la phénoménalité, l'écart (παρα-) d'avec la norme commune offusquerait l'apparition (δοξά), même celle d'un paradoxe.

1. Voir *supra*, Livre IV, § 22, p. 302 sq.

Cette possibilité ne se distingue pas seulement de la précédente (la pénurie d'intuition), parce qu'elle occupe symétriquement l'autre extrême du spectre de la donation, mais d'abord parce qu'elle introduit, en sus de l'impuissance de l'adonné (déjà constitutive du témoin), sa volonté éventuelle de ne pas mettre en scène l'excès intuitif à lui donné. Or, comme nous le verrons, l'intervention d'une telle instance s'avère indispensable pour décrire cette nouvelle situation phénoménologique. Il importe d'autant plus d'éviter deux confusions également dommageables. (i) Le vouloir ici requis ne doit pas s'assimiler trop vite à ce que la métaphysique entend par « volonté », au moins pour un motif net : la volonté métaphysique veut d'autant mieux qu'elle s'appuie sur une évidence de l'entendement (Descartes, Leibniz) ou de la raison (Kant), voire dans l'intention d'y résister et d'en renverser la primauté (Schopenhauer, Nietzsche), alors qu'ici le vouloir n'entreprend que de se dérober à l'excès d'intuition, donc à l'évidence ; le vouloir que l'adonné oppose à l'excès intuitif ne le conteste pas plus qu'il ne le suit – il le fuit ; l'adonné évite le donné, se fait porter adonné absent. Le vouloir prend bien une décision, mais une décision de désertion, de non-résistance, de défaite – aux antipodes d'une volonté de défi, de puissance ou de vouloir. (ii) Si ce vouloir peut abandonner le donné à lui-même (§ 9) en lui refusant le secours phénoménal, qui lui permettrait de se montrer, comme on abandonne une bataille, une partie ou une entreprise, son abandon ne relève pas de l'attitude morale ou pratique. Il s'agit d'un abandon de la phénoménalité, que l'on qualifierait de théorique, si, justement, la phénoménalité de la donation n'outrepassait la frontière entre théorie et pratique. Cet abandon marque seulement une des possibilités intrinsèques de cette phénoménalité – car si tout phénomène apparaît parce qu'il se donne d'abord, il appartient à la phénoménalité que ce don puisse s'exposer à l'abandon, à ce qu'aucun adonné ne parvienne à le recevoir pour le rendre visible. Il reste donc à examiner comment ce vouloir défaillant déploie une des figures extrêmes de la donation confrontée à l'excès en elle de l'intuition. Nous y parviendrons en confrontant cette unique défaillance aux quatre figures déjà articulées du phénomène saturé ou paradoxe (§ 23).

L'évanouissement et le bavardage

Le phénomène saturé apparaît d'abord *a)* selon la qualité, comme l'idole, si intense que le regard ne parvient plus à la supporter. Lorsque l'adonné ne peut (ou ne veut) plus supporter assez cet insupportable pour le laisser apparaître sous le paradoxe de l'idole, il s'y dérobe à cette trop «... forte contemplation»[1]. Ainsi Zarathoustra lui-même, confronté à la tâche de «... soutenir la pensée du retour» éternel, commence par crier «Dégoût, dégoût, dégoût – malheur à moi!» et s'évanouit. Car l'intensité de cette pensée atteint un tel degré tant de libération (à l'égard du ressentiment), que d'horreur (devant la répétition de toute chose passée sans exception, ni sélection), qu'il faut ou trouver un «... moyen de la supporter» (l'éternel retour lui-même), ou un «... moyen de l'écarter» (l'évanouissement)[2]. D'ailleurs Nietzsche, en son destin propre, n'a sans doute jamais cessé d'osciller entre ces deux dispositions et, lorsqu'il se décida ultimement à s'adonner à la pensée insupportable, il s'évanouit définitivement – non par dérobade, mais par effondrement sous le poids de l'idole. Mais l'évanouissement ne dérobe pas toujours l'adonné à l'intensité d'un dégoût ou d'une horreur; il peut aussi le soustraire à un bonheur. Ainsi Rimbaud: si l'on ose dire «J'ai embrassé l'aube d'été», alors l'on doit supporter le fait que «... les pierreries [me] regardèrent», qu'«... une fleur me [dise] son nom», on doit pouvoir reconnaître «une déesse» à la cime des sapins, «... chasser» l'aube «par la plaine» et à «... la grand'ville», «... dans le sentier» comme en «... haut de la route» – bref on doit lever «... un à un les voiles», ou l'entourer «... avec ses voiles amassées», jusqu'au moment où «... j'ai senti un peu son immense corps». A l'instant même, cet «un peu» donne déjà beaucoup trop et l'adonné

1. Descartes, *Dioptrique* IV, AT VI, 109, 8.
2. Nietzsche, respectivement *Wille zur Macht,* § 1060; *Ainsi parlait Zarathoustra,* III, 14, 1, «Le convalescent» (*Werke,* éd. K. Schlechta, Münich, 1966, t. 2, p. 462) et *Wille zur Macht,* § 1057.

s'évanouit : « L'aube et l'enfant tombèrent au bas du bois. »[1] Ainsi, en s'évanouissant devant le bonheur non moins que l'horreur, l'adonné prétend ou se laisse disparaître comme donataire du donné excessif, en charge de son écrasante mise en visibilité. Il décide alors de s'abstenir, de s'absenter, de se réfugier dans une absence – c'est-à-dire de prolonger en un état permanent l'absence, qu'il éprouve dans l'instant. Si la femme de Lot « devient une colonne de sel » (*Genèse,* 19, 26), c'est non seulement parce qu'elle a regardé en arrière la destruction par Dieu de Sodome et Gomorrhe, mais sans doute aussi parce que cette pétrification seule permettait d'en supporter le phénomène saturé. Les donnés insupportables n'adviennent pas toujours sous la figure de la pensée de l'éternel retour, mais souvent comme des deuils et aussi comme des joies trop lourdes ; nous nous y dérobons et nous nous évanouissons autant que nous le pouvons (ou pouvons pas), en sorte de n'être plus là, comme leur adonné, lorsqu'elles éclatent. *b)* Le phénomène saturé apparaît ensuite selon la quantité, comme l'événement qui advient sans que le regard puisse jamais le prévoir, parce que la somme indéfinie de ses parties ne cesse de s'accroître et n'équivaut jamais à sa somme finale. Submergé par l'excès de ce flux, l'adonné peut renoncer à rendre au donné sa visibilité, fût-ce la visibilité d'un paradoxe. Ici, la dénégation prend le style du faux témoignage ; non le témoignage délibérément falsificateur (qui en constitue seulement la face triviale), mais le témoignage qui rapporte l'événement, de telle sorte de lui arracher sa dignité de phénomène saturé. Raconter des histoires, « donner son témoignage », jouer le reporter parlant depuis le terrain, bref brouiller le paradoxe en l'émiettant en autant de petites histoires, de détails vrais et d'anecdotes insignifiantes qu'il faudra, pour qu'à la fin il perde son excès de sens et sa signification destinale. Ce bavardage informé entreprend de « traiter » l'événement comme s'il n'en était pas un, comme s'il avait des causes objectivables, un déroulement familier, une temporalité définie – comme si la somme des badauds, des spectateurs et des journalistes avait, à la fin, le pouvoir d'aller « y voir », de

1. Rimbaud, « Aube », *Illuminations,* in *Œuvres complètes, op. cit.,* p. 194.

tout en savoir, de tout en revoir. Mais, lorsque l'on prétend avoir ainsi « tout vu », on a tout dissimulé, puisque l'événement donnait précisément à voir infiniment plus qu'aucun regard ne peut recevoir et supporter. Ainsi les disciples d'Emmaüs prétendent-ils sincèrement instruire le Christ de sa propre Passion : « Tu es bien le seul habitant de Jérusalem à ignorer ce qui y est arrivé ces jours-ci » (*Luc*, 24, 18). Certes, l'adonné ne s'y trompe pas ; mais il cherche précisément cette disqualification de l'événement dans une somme presque finie de « petits faits vrais », pour se dérober à l'excès d'intuition qui le rend imprévisible, non réductible à ce qui pourrait se montrer – l'événement n'était, finalement, « que ça » : pourvu qu'on mette au jour une minuscule anecdote, un détail trivial, une statistique bornée, on maîtrisera l'événement, dont l'imprévisibilité s'évanouira[1]. Pareille curiosité (en réponse à l'évanouissement) dénie à l'événement son caractère de paradoxe, pour dispenser l'adonné d'avoir à se perdre dans son excès d'intuition.

La dénégation et le mépris

Le phénomène saturé apparaît ensuite *c)* absolu selon la relation, comme la chair. Il pourrait sembler contradictoire d'envisager qu'un adonné dénie ce qui se donne à lui comme chair, puisqu'un tel paradoxe s'accomplit par définition en parfaite immédiateté. En admettant qu'une pareille immédiateté aboutisse à une auto-affection – affection de soi-même par soi-seul –, il va de soi qu'aucun écart ne demeurerait plus dans le phénomène de chair, dont l'adonné puisse jouer pour se soustraire à son excès. Je suis sans le moindre retrait ce qui m'affecte – ma chair ; ou plutôt : la chair, qui ne peut se déployer que mienne, car une chair autre (ou d'autrui) cesse immédiatement de valoir comme chair, pour redevenir, dans le meilleur cas, un corps animé. Pourtant, un adonné peut récuser même l'immédiateté absolue d'un donné saturé selon la chair. En effet, un tel

1. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II, § 5-7 (*Werke, loc. cit.*, t. 1, p. 237 sq.).

phénomène, ne pouvant par définition apparaître que dans ma chair (ou dans celle d'autrui en tant que la sienne propre), ne parvient à démultiplier sa phénoménalité que par l'aveu ou la narration qui la communique. Plus le phénomène selon la chair se sature d'intuition, plus il exige, pour se faire voir à d'autres, la parole ; la douleur certes, mais même la jouissance n'y font pas exception : il faut les dire à cet autrui qui me les donne, pour qu'elles ne m'étouffent pas. Ainsi en va-t-il de la compassion dans la douleur, du deuil devant le décès, de la solidarité dans une lutte, etc. En principe du moins – car il se peut que l'adonné ne parvienne plus à dire ce qu'atteste, comme un phénomène saturé, sa chair et doive (puis veuille) le dénier – d'une dénégation qui bloque la phénoménalisation d'un donné seulement visible par la parole qui le dit et l'avoue. D'une telle situation, le modèle va tragiquement de soi : il s'agit des rescapés des camps d'extermination. Ils furent affectés dans leur chair (biologique, donc phénoménologique) d'une souffrance si intense, si durable et si globale (physique, psychologique et spirituelle) qu'on peut la dire à juste titre absolue – sans comparaison, ni rivalité, ni relation possible avec une autre ou avec un autrui, bref une souffrance devenue un monde à elle seule. Plus encore, selon ce phénomène saturé de souffrance, ils se sont laissé pénétrer de l'expérience intime et quotidienne de la mort et du mal, au point qu'ils ont quitté le monde commun pour un autre monde et son indescriptible logique. Dès qu'ils revinrent – pour ceux qui revinrent – dans notre monde, celui où, même après guerre ou sous le socialisme réel, on vit, respire, mange, jouit, bref on parle, ils virent immédiatement que le phénomène qui les avait saturés dans leur chair – le mal et la souffrance – ne pouvait ni se dire, ni se faire entendre, ni donc apparaître dans notre monde ; que notre monde ne pouvait pas faire droit au leur ; qu'il ne fallait pas tenter de superposer ces deux mondes séparés par un abîme. Le survivant presque malgré lui, même le plus proche – même mon père – dénie donc : il ne dit rien, parce que nous ne pourrions pas l'imaginer, ni en avoir la moindre idée – bref, parce que nous ne pourrions pas phénoménaliser ce qui s'est pourtant donné au rescapé. Et l'on comprend ainsi que la déné-

gation vient autant de nous, les spectateurs, que de lui, le rescapé : l'adonné qui dénie le donné, c'est celui qui se dérobe à la tâche de la phénoménaliser, donc nous les premiers. Car le rescapé fut et reste adonné à ce qui se donne à lui (comment s'y déroberait-il ?) ; s'il ne met pas en scène le donné qui l'affecte charnellement, c'est parce que la scène lui manque ; mais cette scène, qui la lui ouvrirait, sinon les spectateurs ? Or, les spectateurs manquent, parce que nous opérons la dénégation, mieux et avant le rescapé – nous ne voulons pas voir, ni rien entendre, ni rien avoir à en savoir[1]. Nous voulons que le donné (qui sature pourtant l'adonné) reste enfoui dans l'invu et nous épargne sa manifestation. Ainsi la dénégation de l'absolu charnel reflue-t-elle de l'espace public où le phénomène peut se montrer à la donation saturée encore invue. L'indicible souvent ne désigne qu'un phénomène saturé, dont personne ne veut entendre parler – par conséquent que personne n'ose dire. L'invisible, un phénomène saturé, dont personne ne veut supporter la vue – par conséquent que personne n'ose montrer. Ce qui vaut évidemment de la souffrance et du mal, vaut aussi des autres paradoxes selon la chair : la jouissance, la joie et la jubilation aussi risquent la dénégation. A juste titre, car elles ne se partagent guère.

Le phénomène saturé apparaît enfin *d)* absolu selon la modalité, comme l'icône irregardable et qui m'envisage. Le paradoxe tient ici à ce que la relation de connaissance (la modalité) s'inverse : loin de pouvoir garder le phénomène sous ma vue à titre de mon objet, j'en reçois le regard, qui m'envisage ; je me découvre adonné au donné de ce regard, en sorte que je le laisse se montrer dans le visage qu'il finit par prendre pour m'envisager. Dans ce dispositif, la manière dont ce qui se donne pourrait ne pas pouvoir ou vouloir se montrer va de soi : si je me découvre adonné au regard d'autrui, je dois, pour le voir s'y montrer, regarder ce regard (puis ce visage) ; un tel

1. Ainsi A. Soljenitsyne, au sortir du Goulag et entrant dans un hôpital : « Tout cela, comment le raconter aux malades qui m'entouraient, et qui étaient libres ? Si j'en avais parlé, ils n'auraient pas compris » (*La main droite,* in *Œuvres complètes,* t. 2, Paris, 1982, p. 577).

contre-regard et un tel envisagement exigent de mon regard qu'il supporte le regard d'autrui – que je le prenne en vue. A ce point, s'ouvrent toutes les possibilités, donc aussi celle que je ne puisse ou ne veuille le prendre en vue; ne pas prendre en vue un regard se dit le mépriser. Le mépris du regard d'autrui n'a pas ici un sens d'abord éthique, mais l'acception strictement phénoménologique de récuser, refuser et éviter le face-à-face, qui m'expose à un paradoxe du type de l'icône. Je ne prends pas en vue, de face, le regard d'autrui ; je n'entre jamais dans la croisée des regards ; toujours je l'évite, le détourne et le biaise ; je ne le prends pas, je le laisse éventuellement se méprendre sur moi (il me prend pour un autre), afin de mieux me méprendre sur lui (je le prends pour un autre) ; ni lui, ni moi ne nous accordons un regard, ni ne nous reconnaissons donc de visage ; nous passons l'un à côté de l'autre, au sens strict, sans nous voir. Ce mépris dispense autrui d'apparaître comme l'icône qu'il aurait pu délivrer, si son donné saturé avait trouvé un contre-regard, où se montrer. Mais ce mépris n'a rien d'exceptionnel, ni de nécessairement violent ou frustrant : il définit en effet la quotidienneté du commerce entre les acteurs économiques, institutionnels et même familiaux ; nous n'avons nul besoin du visage, ni du regard d'autrui, à titre d'icône, pour travailler, traiter, échanger avec lui ; au contraire le devoir de laisser à chaque fois se montrer un tel phénomène saturé interdirait pratiquement la vie sociale, qui demande l'anonymat, l'interchangeabilité et la rapidité de l'échange. Le mépris ne suspend donc pas la sociabilité, mais la rend possible en nous dispensant de voir l'autre homme pour ce qu'il se donne – un phénomène saturé du type de l'icône. Mais ainsi la donation reste en suspens : donnée à l'adonné qui la méprise, elle ne peut se montrer. Le regard laissé sans égard puisque sans contre-regard attend sa phénoménalité – il se donne comme abandonné. Il en va de même avec les autres paradoxes : l'idole se donne sans se montrer devant l'évanoui, l'événement se donne sans se manifester pour le spectateur curieux et la chair se donne sans apparaître à la dénégation.

La donation donne souvent le donné sans mesure, mais l'adonné garde toujours ses limites. Par excès ou par défaut, en maintes

occurrences, la donation doit renoncer à l'apparaître – se restreindre à l'abandon. La phénoménalité admet toujours des bornes, précisément parce que la donation, qui les transgresse, ne s'adonne qu'à ma finitude.

Pourtant, même abandonné, un don reste parfaitement donné. Je suis donc obsédé par ce que je ne peux ou ne veux pas laisser se montrer. Une nuit d'invus, donnés mais sans espèces, enveloppe l'immense jour de ce qui se montre déjà. Et ainsi l'adonné reste-t-il à la fin le seul maître et serviteur du donné.

Ouverture sur une question

De l'enquête que nous venons de parcourir, se dégagent plusieurs résultats.

La phénoménologie ne rompt décidément avec la métaphysique qu'à partir du moment et dans l'exacte mesure – qui reste le plus souvent flottante – où elle parvient à ne nommer et penser le phénomène *a)* ni comme un objet, c'est-à-dire dans l'horizon de l'objectité tel qu'il définit, à partir de Descartes, le projet épistémique de constitution du monde, et tel qu'il exclut de la phénoménalité et donc de la vérité tout ce qui, par défaut (le sensible pur) ou par excès (le divin et l'insensible), ne tombe pas sous l'ordre et la mesure de la *Mathesis Universalis*; *b)* ni comme un étant, c'est-à-dire dans l'horizon de l'être, soit qu'on l'entende au sens de l'*ontologia* métaphysique, soit qu'on prétende la « détruire » sous le titre de l'analytique du *Dasein,* ou la proroger sous le couvert de l'*Ereignis*: car nombre de phénomènes ne sont simplement pas, ou n'apparaissent précisément pas en tant qu'ils sont. Laisser apparaître les phénomènes demande de ne pas leur imposer d'emblée un horizon, quel qu'il soit, qui exclurait certains d'entre eux ; l'apparition des phénomènes ne devient inconditionnée qu'à partir de l'instant où ils se trouvent admis pour ce qu'ils se donnent – des données, purement.

La phénoménalité du donné indique que le phénomène n'apparaît pas seulement lorsqu'un autre que lui (le *Je*) le constitue (Kant, Husserl), mais d'abord lorsqu'il *se* montre en soi et de lui-même (Heidegger). Reste à franchir le pas le plus périlleux : penser ce *se/soi* – qui seul permet

au phénomène de *se* montrer. Dans cette entreprise, nous recourons à la phénoménologie de la donation, parce qu'elle ouvre au moins un accès au *se/soi* : le phénomène se montre selon qu'il déplie en lui le pli de la donation ; il garde en effet toujours, au terme de ce dépli, la marque du passage, du trajet ou du mouvement qu'il a accompli pour advenir ; le donné atteste, par le tremblement dont il vibre encore et toujours, non seulement sa différence irréversible et intrinsèque, mais aussi son advenue sans cesse perdue et répétée. Il atteste donc que s'il apparaît (se montre), il ne le doit qu'à soi, qu'à son *soi* (qui se donne).

Sans doute, l'objet peut se recevoir comme un phénomène – mais comme un phénomène handicapé : son intuition se limite à son concept, donc masque sa donation ; son advenue se soumet à sa constitution, donc réprime le *soi,* selon lequel pourtant il esquisse encore sa donation ; sa reproduction apparemment à l'identique en dissimule l'advenue, comme sa finalité extrinsèque d'usuel utile en détruit l'anamorphose et le fait accompli. Sans doute aussi tout étant n'apparaît-il jamais que comme donné – encore que sa soumission au concept d'étant lui impose le joug de la représentation, qui en offusque les déterminations d'événement et d'incident. Mais tout donné ne se montre pas réciproquement comme un étant : la plupart du temps, il se manifeste précisément au-delà ou sans les catégories ontiques. Désormais, il nous faut donc apprendre à voir ce qui se montre en tant simplement et strictement qu'il se montre, dans sa liberté absolue d'apparition. Cet apprentissage n'a rien d'aisé, car ce qui se montre d'abord se donne ; or, pour voir ce qui se donne, il faut renoncer à le constituer et à le « comprendre » (au sens de Descartes), pour simplement le recevoir. Mais recevoir, en philosophie comme ailleurs, quoi de plus ardu ?

Ainsi pourtant s'ouvre la possibilité de réintégrer dans une phénoménologie de plein droit les phénomènes saturés ou paradoxes. Au contraire des doctrines classiques de la phénoménalité, construites selon le paradigme des phénomènes pauvres en intuition (énoncés logiques, objets mathématiques, *ego* du doute, *Je* de la mise entre parenthèses du monde, voire *Dasein* de l'angoisse), la phénoménologie de la donation suit le paradigme du donné inconditionnel, éventuelle-

ment saturé d'intuition et donc inobjectivable; elle peut donc faire droit à l'inconstituable, tel qu'il nous constitue pourtant l'essentiel de notre monde (idole, événement, chair et visage), voire de ce qui l'outrepasse. Loin de méconnaître ici les avancées les plus récentes de la phénoménologie – auto-affection, herméneutique, différance et regard d'autrui –, nous tentons seulement de les confirmer en assignant à chacune son site précis dans la donation. En effet, ces avancées ont accompli des percées si victorieuses qu'elles ont marché presque trop loin, jusqu'à se couper, pour ainsi dire, de leurs bases; pressées par la chose même, elles n'ont pas toujours pris soin d'abord de statuer définitivement sur leur rupture avec les horizons de l'objet ou de l'être, ensuite et surtout de justifier cette rupture en élaborant la définition de la phénoménalité, qui leur permettait à chaque fois d'accéder à des phénomènes aussi radicalement neufs que les leurs; car il ne suffit pas d'enlever de nouveaux territoires; encore faut-il justifier son droit à les occuper. Nous osons proposer que la définition du phénomène comme ce qui ne *se* montre qu'autant qu'il *se* donne assure seule cette justification.

Il s'ensuit une nouvelle question. La phénoménologie de la donation en finit radicalement – à nos yeux pour la première fois – avec le « sujet » et tous ses récents avatars. Elle y parvient pourtant, justement parce qu'elle ne tente ni de le détruire, ni de le supprimer; car de telles tentatives ont toutes échoué, voire ont renforcé le retour du refoulé, parce que aucun savoir, aussi positiviste qu'il se prétende, ne peut faire l'économie d'un tel *x* supposé savoir et voir. Ruiner cet *x* relève de la contradiction performative, puisque quiconque dit ou comprend l'attaque apparemment gagnante (et elle ne gagne que pour un tel témoin) l'annule du même mouvement qu'il la consacre. Détruire le « sujet » en lui déniant toute effectivité revient à lui assigner d'autant plus une définition idéale; mais les idées de la raison restent « inévitables » et ne cessent de prétendre à l'existence dans l'objectivité; le « sujet » rejaillit donc toujours de ses prétendues destructions. Pour en finir avec le « sujet », il ne faut donc pas le détruire, mais le renverser – le retourner. Il se pose comme un centre: on ne le lui contestera pas; mais on lui contestera le mode d'occupation et d'exercice du

centre qu'il revendique – à titre d'un « je » (pensant, constituant, se résolvant) ; on lui contestera qu'il occupe ce centre comme une origine, un *ego* en première personne, en « mienneté » transcendantale ; on lui opposera qu'il ne tient pas ce centre, mais qu'il s'y tient seulement comme un allocataire placé là où se montre ce qui se donne ; et qu'il s'y découvre lui-même donné à et comme un pôle de donation, où ne cessent d'advenir tous les donnés. Au centre, ne se tient nul « sujet », mais un adonné ; celui dont la fonction consiste à recevoir ce qui se donne sans mesure à lui et dont le privilège se borne à ce qu'il se reçoive lui-même de ce qu'il reçoit.

L'institution de l'adonné par le donné implique immédiatement la reprise, en termes nouveaux, de la question de l'accès à autrui. Les conditions en effet dans lesquelles s'instituait le « sujet » élevaient autant d'obstacles à cet accès. Car, si le « sujet » se définit comme constituant des objets, alors il ne peut qu'objectiver autrui (Descartes peut-être, Sartre) ou se l'apprésenter dans l'inter-objectivité commune, donc le manquer comme tel (Husserl). Si, au contraire, il s'accomplit par une autorésolution purement sienne, il ne peut que croiser autrui selon son propre pour-autrui, sans le rejoindre (Heidegger). Il en va tout autrement avec l'adonné : défini comme celui qui reçoit et se reçoit du donné, il peut recevoir, selon les procédures communes de la donation (ni horizon prédéterminé, ni principe *a priori*, ni constitution), entre autres donnés, le paradoxe du type de l'icône, le visage. Car en régime de donation, pour la première fois, le phénomène d'autrui n'a plus rien d'une exception extraterritoriale à la phénoménalité, mais lui appartient de plein droit, quoique à titre de paradoxe (de phénomène saturé). Recevoir autrui – cela équivaut d'abord et avant tout à recevoir un donné et s'en recevoir ; aucun obstacle de principe ne se dresse plus entre autrui et l'adonné. Il y a plus : l'adonné lui-même relève de la phénoménalité de la donation et donc, en ce sens, se donne lui aussi sur un mode privilégié. (i) Il se donne d'abord en tant que, comme tout phénomène, il relève du donné. (ii) Il se donne ensuite par excellence, puisque lui seul peut et doit répondre en retour aux donnés, qui n'apparaissent comme tels qu'en se montrant à lui. (iii) Surtout l'adonné peut entrevoir la possibilité de se donner à un

donné exceptionnel – le donné qui se montrerait lui-même sur le mode de l'adonné, habilité lui aussi à se recevoir de ce qui se donne à lui. Lorsque autrui se montre, il s'agit en effet d'un adonné se donnant à un autre adonné : d'abord comme un donné du commun (un phénomène donné), ensuite comme un adonné (à qui se donnent des donnés). La difficulté ne consiste donc plus ici à décider si autrui peut apparaître (le traditionnel solipsisme, la supposée définitive « incommunicabilité des consciences »), mais à comprendre comment autrui se montre en se donnant à l'adonné que je reste. Et il se pourrait qu'il faille beaucoup plus d'attention et d'efforts pour décrire et comprendre la situation phénoménologique exceptionnelle, où un adonné se montre, donc se donne, à un autre adonné selon plusieurs niveaux de l'unique donation. Il ne s'agit là plus d'intersubjectivité ou d'interobjectivité, mais d'interdonation – moins d'une exception à la phénoménalité commune que de son développement le plus avancé et, peut-être, de son accomplissement.

Cette situation, encore vierge de toute exploration, ne permet et n'exige pas seulement de reprendre la thématique de l'éthique – du respect et du visage, de l'obligation et de la substitution –, et d'en confirmer la pleine légitimité phénoménale. Elle autoriserait peut-être aussi d'aborder ce que l'éthique ne peut atteindre : l'individuation d'autrui. Car je ne veux, ni ne dois seulement l'envisager comme le pôle universel et abstrait de la contre-intentionnalité, où tout un chacun peut prendre le visage du visage, mais l'atteindre dans son insubstituable particularité, où il se montre comme aucun autre autrui ne le peut. Cette individuation porte un nom : l'amour. Mais nous avons perdu depuis longtemps le concept qui lui rendrait justice et ce nom reste le plus prostitué des mots. Pourtant la phénoménologie prétend en faire son thème privilégié – « L'amour, comme *motif* de fond de la compréhension phénoménologique » (Heidegger)[1]. La phénoménologie de la donation pourrait-elle enfin lui restituer la dignité d'un concept ?

1. *Grundprobleme der phänomenologie,* GA 58, p. 185.

Index nominum

Table des matières

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Février 1998 — N° 44 876